الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية

نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة



نادر هاشمي

ترجمة: أسامة غاوجي   تقديم: د. محمد أبو رمان

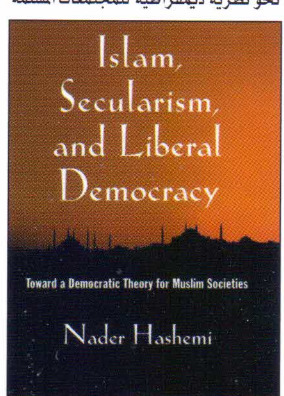


الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية
نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة



يناقش الدكتور نادر هاشمي في هذا الكتاب واحدة من أكثر المسائل التباساً وعمقاً، تتمثّل في علاقة العلمانية والديمقراطية الليبرالية بالإسلام، وهو هنا يرد على الأطروحات التي تتبنّى وجود مشكلة جوهرانية في علاقة الإسلام بالحداثة والعلمانية، كتلك التي يتبناها صاموئيل هانتنغتون وبرنارد لويس وسواهما.

يرى المؤلف وجوب إعادة التفكير في العلمانية، وإنتاج علمانية متصالحة مع دور الدين في الفضاء العام، وتأكيد فكرة وجود نماذج متعددة من العلمانية في العالم.

ومن ناحية أخرى، هو يؤكد أن تبيئة العلمانية في المجتمعات المسلمة لا يمكن أن تتم من دون المرور بمرحلة الإصلاح الديني وإعادة تأويل النص المقدس وتفسيره.

كما ويشدد على فشل تطبيق العلمانية التي تحاول السلطات فرضها قسراً على المجتمعات المسلمة. ويؤكد أن انخراط المجتمع في السياسات العامة للدولة هو من أبرز ما سيسهم في تدوير الزوايا الحادة في علاقة الدين بالعلمانية.

في هذا الكتاب يشتبك المؤلف مع عدّة أسئلة: هل تتوافق العلمانية والديمقراطية الليبرالية مع الإسلام؟ وهل هناك إمكانية لأن يُطّور المسلمون شكلاً من الحكم يتلاءم مع تاريخهم وثقافتهم وتقاليدهم الدينية، وفي الوقت ذاته يُحقق الحرية الفردية ويضمن حقوق الإنسان بالمعنى الذي تُفهم به هذه المصطلحات في المجتمعات الغربية؟

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-132-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

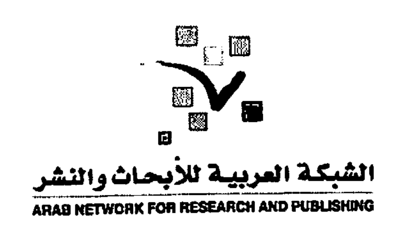
الإسلام والعلمانية
والديمقراطية الليبرالية

الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية

نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة

نادر هاشمي

ترجمة: أسامة غاوجي   تقديم: د. محمد أبو رمان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا - بيروت
٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

هاشمي، نادر
الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة/ نادر هاشمي؛ ترجمة أسامة غاوجي؛ تقديم محمد أبو رمان.
٣٦٥ص.
بيليوغرافية: ص٣٣٣ - ٣٦٥.
ISBN 978-614-431-132-5
١. الإسلام والعلمانية - البلدان الإسلامية.
٢. الإسلام والسياسة - البلدان الإسلامية. أ. غاوجي، أسامة (مترجم). ب. أبو رمان، محمد (مقدم).
ج. العنوان.
297

Islam, Secularism and Liberal Democracy
Toward a Democratic Theory for Muslim Societies
by Nader Hashemi

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

الفهرس

إهـــداء

إلى والديّ: عرفاناً بكلّ تضحياتهما

علينا ألّا... نستنتج من ذلك بأنّ للسياسة والدين موضوعاً وهدفاً واحداً، ولكنهما في المراحل الأولى من حياة الأمم كانا يخدمان بعضهما البعض.

جان جاك روسو

إنّ البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكنهم لا يصنعونه بالطريقة التي يتمنونها؛ إنهم لا يصنعونه وفقاً للظروف والحيثيات التي يختارونها، وإنما وفقاً لظروف خلقها الماضي وأورثها لهم.

كارل ماركس

أما روعة الديمقراطية التي تمتلك السجلّ الأكثر إثارة وفتنة، فهي تكمن في أنها الوحيدة التي يمكنها أن تربط وتسعى لأن تربط بين جميع الأمم وجميع الرجال، مهما تباعدت أراضيهم وأوطانهم، في أخوّة واحدة، في عائلة واحدة. إنها حلم الأرض القديم والحديث، في شبابها وشيخوختها، وهي حلم فلاسفتها وغرام شعرائها... أقول لكم إنه في قلب الديمقراطية يكمن العنصر الديني. إنّ جميع الأديان، القديمة والحديثة، ثاوية هناك.

والت ويتمان

لقد كانت المسيحية أكثر من مجرّد بشير أو محفّز لخلق الوعي الذاتي الحديث؛ فمبادئ المساواة والكونية، والتي ظهرت منها أفكار الحريّة، والتضامن الاجتماعي، والسلوك المستقلّ في الحياة، والتحرر، والتي ظهرت منها أيضاً أخلاق الضمير الفرديّة، وحقوق الإنسان،

والديمقراطية، كلها كانت إرثاً لأخلاق العدالة اليهودية وأخلاق المحبة المسيحية. إنّ هذا الميراث لم يتغيّر جوهريّاً، ولكنه كان وما يزال موضوعاً للنقد المتواصل وإعادة التأويل. حتى هذا اليوم، ليس ثمة بديل آخر. وفي ضوء التحديات الراهنة للتشكلات ما بعد القوميّة، فإننا نستمر في الاعتماد على جوهر هذا التراث. وكلّ ما سوى ذلك هو مجرّد ثرثرة ما بعد حداثية.

يورغن هابرماس

خلال القرن التاسع عشر، لم يجد منظرو الديمقراطية حرجاً من النقاش فيما إذا كان بلدٌ دون آخرَ أكثر ملائمة للديمقراطية. لم يتغيّر هذا التفكير إلا في القرن العشرين، مع الاعتراف بأنّ السؤال نفسه كان مغلوطاً وخاطئاً: فليس على بلد أو دولة ما أن تبدو ملائمة للديمقراطية، بل عليها أن تصبح ملائمة من خلال الديمقراطية.

أمارتيا سن

إنّ العلمانيين مخطئون حين يطلبون من المؤمنين أن يتركوا دينهم على الباب قبل أن يدخلوا إلى الحيّز العام. إنّ غالبية المصلحين الكبار في التاريخ الأمريكي، أمثال فريدريك دوغلاس، وأبراهام لينكولن، ووليام جيننغز بريان، ودوروثي داي، ومارتن لوثر كينغ، لم يكونوا مدفوعين بإيمانهم وحسب، بل كانوا يستعملون لغة دينية لنشر قضيّتهم والدفاع عنها. لذا، فأن نقول بأنّ على الرجال والنساء ألا يُقحموا «أخلاقهم الشخصيّة» في النقاشات حول السياسات العامة، لهو أمرٌ سخيف عملياً. إنّ قانوننا، بحكم تعريفه، هو مدوّنة للأخلاق، التي تقوم معظمها على التقاليد اليهودية ـ المسيحية.

باراك حسين أوباما

توطئة للطبعة الورقية

لقد أعطى الربيع العربي ٢٠١١ لهذا الكتاب أهمّية جديدة ملحّة. فبينما كتبت معظم الدراسات والأبحاث حول هذا الموضوع ما بين ٢٠٠٤ و٢٠٠٧، حيث لم تكن ثمة بوادر لظهور أفق ديمقراطيّ جديد، فإنّ حجج ونظريات هذا الكتاب، تسبق التطوّرات الأخيرة، في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وتنطبق عليها.

لقد شاهدنا كيف لعب حزب النهضة الإسلامي دوراً بارزاً في قيادة التحوّل الديمقراطي في تونس، وهو ما يتوافق مع أحد الحجج الرئيسة التي يؤكّد عليها الكتاب والقائلة بأنّ السياسات الدينيّة تنسجم وتتوافق مع تطوّر الديمقراطية الليبرالية. وبينما تبقى الحالة المصريّة بأحزابها ذات القواعد الدينية حالة أكثر تعقيداً، فإنّ الدرس الرئيس الذي نتعلّمه من الربيع العربي هو أنّ السؤال المفتاح ليس ما إن كان الإسلام متوافقاً مع الديمقراطية، بل إن كانت النخب الحاكمة والنخب العسكريّة مستعدّة للتخلّي عن السلطة والقبول بالإرادة الشعبية[١].

إنّ أحد أهداف الكتاب الرئيسة هو ابتكار طريقة جديدة في التفكير في العلاقة بين الإسلام والعلمانية. فأنا أؤكّد على أنّ تدعيم الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة مرتبطٌ بعمق بقدرة الأفراد والأحزاب، ذوي الاتجاهات الدينية، على تطوير شكل محلّيّ من العلمانية السياسية التي

(١) John Esposito, "Tunisia after its First Free Elections," *Washington Post* (guest blog), 24/10/2011, <http://www.washingtonpost.com/blogs/guest-voices/post/tunisia-after-its-first-free-elections/2011/10/24/gIQAsuYgCM_blog.html> (accessed 1 November 2011).

تقترب مما أطلق عليه ألفريد ستيبان «التسامح المزدوج»[٢].

لا شكّ بأنّ تحقيق ذلك ليس بالأمر اليسير، ويرجع سبب ذلك جزئياً إلى أنّ العمليّة بطبيعتها عمليّة مضطربة تعصف بها الصراعات، يُضاف إلى ذلك التركة السلبية لدولة ما بعد الاستعمار العلمانية والأيديولوجيات القومية العلمانية التي ساندتها. في سوريا اليوم، على سبيل المثال، يبرر النظام الحاكم حكمه باسم العلمانية[٣]؛ وفي نفس الوقت، يقابل الاحتجاجات المؤيّدة للديمقراطية بعنف وحشيّ تتفق منظّمة العفو الدولية، وهيومان رايتس ووتش، ومجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، على وصفه بـ «جرائم ضدّ الإنسانية»[٤] وكنتيجة لذلك، فإنّ التحديات التي ستواجه الديمقراطية في سوريا بعد رحيل الدكتاتوريّة العلمانية في دمشق، ستكون هائلة على الأرجح، بخاصة من ناحية إعادة تأسيس شكل حقيقيّ من العلمانية السياسية على أنقاض دولة ما بعد الاستعمار العلمانية المتوحّشة.

علاوة على ذلك، فإنّ التحديات التي تواجه العالم العربي الإسلامي، من ناحية العلمانية السياسية، يمكن أن تظهر بوضوح في الزيارة التي قام بها رئيس الوزراء التركي، رجب طيب أردوغان، والذي ينظر معظم الإسلاميين إلى نموذجه السياسيّ كقدوة لا بدّ أن تحتذى، إلى مصر في أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، عندما حيته جماهير الإسلاميين كبطل. لقد اجتمع آلافٌ، معظمهم من أنصار الإخوان المسلمين ليشاهدوا الزعيم التركيّ، وعندما رأوه صاروا يهتفون «أردوغان أردوغان.. مسلمٌ حقيقي مش جبان» و«تركيا ومصر.. يد واحدة. حصار [غزة] سينكسر»[٥].

---

(٢) انظر ص ٢٣١ ـ ٢٤٢ من هذا الكتاب.

(٣) انظر مقابلة بشار الأسد مع تشارلي روز بتاريخ ٢٧ أيار/ مايو ٢٠١٠،
<https://www.youtube.com/watch?v=x3G4LrDSkuA>.

(٤) Amnesty International, *Crackdown in Syria: Terror in Tell Kalakh* (London: Amnesty International, 2011); Human Rights Watch, *By All Means Necessary: Individual and Command Responsibility for Crimes Against Humanity in Syria* (New York: Human Rights Watch, 2011), and U.N. General Assembly, *Report of the International Independent Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic* (A/HRC/S-17/2/Add.1) (23 November 2011).

(٥) Marc Champion and Ayla AlBayrak, "Erdoğan Gets Warm Welcome in Cairo," *Wall Street Journal*, 13/9/2011.

كجزء من حملته الإعلامية، ظهر أردوغان على البرنامج المصري الحواريّ «العاشرة مساءً»، حيث دافع عن مفهوم العلمانية: «لا تقلقوا من العلمانية، إنني آمل أن تقوم دولة علمانية في مصر» هكذا قال أردوغان. ثمّ أضاف موضّحاً بالقول لـ«المصريين الذين ينظرون إلى العلمانية باعتبارها نزعاً للدين من الدولة، أو باعتبارها تؤسس لدولة ملحدة، إنني أقول لهم بأنهم مخطئون، فالعلمانية تعني احترام جميع الأديان. . . إن طُبق ذلك، فإنّ المجتمع سيعيش بأكمله في أمان»(٦).

لقد كانت الطريقة التي تفاعل بها الإخوان المسلمون مع هذه التصريحات كاشفة ومعبّرة؛ فقد تزعزع حماسهم وتشجيعهم لأردوغان، بحيث أصبح فجأة متهماً بالتدخّل في الشؤون المصرية الداخليّة وبالسعي للسيطرة على المنطقة(٧). وبدأت تظهر التساؤلات والشكوك حول جعل أردوغان بطلاً، وحول الدرجة التي يجب أن تلعب فيها تركيا دور النموذج للعالم العربي. أما التفسير السياسي لهذه الحادثة، فيمكن أن يجده القارئ في ثنايا هذا الكتاب.

لا شكّ بأنّ التجربة التركيّة قد نشأت في ظروف مختلفة عن تجربة التحديث التي خاضتها المجتمعات المسلمة في القرن العشرين. فالتجربة التركية مع العلمانية والديمقراطية كانت فريدةً نوعيّاً ومختلفة عن العالم العربي، حيث تمثّل كلمة «العلمانية» عائقاً عن النقاش. لقد ظهرت مفردة جديدة، تنفصل مفهومياً عن كلّ من مفهوم الدولة العلمانية والدولة الإسلامية، وهو مفهوم «الدولة المدنية»، وهو ما أصبحت معظم الأحزاب الإسلامية تطالب به. إنّ الإجماع حول معنى هذا المصطلح، خصوصاً من جهة علاقته بالقضايا الرئيسة كحقوق الأقليات، والجندر، وطبيعة النظام القانوني والفصل بين السلطات، أصبح موضوعاً للنقاش في العالم العربي. إنّ انفتاح المجال العام وازدهار التعددية الحزبية سيساهم حتماً في توضيح

---

(٦) Marc Champion and Matt Bradley, "Islamists Criticize Turkish Premier's "Secularist" Remarks," *Wall Street Journal*, 15/9/2011, and "[Analysis] Erdoğan Presents Turkey as Model for Arabs," *Today's Zaman*, 14/9/2011.

(٧) "Egypt's Muslim Brotherhood Criticizes Erdoğan's Call for a Secular State," *Al Arabiya News*, 14 September 2011, <https://www.alarabiya.net/articles/2011/09/14/166814.html>, and "Egypt's Islamists Warn Erdoğan: Don't Seek Middle East Domination," *Haaretz*, 14/9/2011.

هذه القضايا. إذا كانت تونس تمثّل نموذجاً لما تعنيه «الدولة المدنية» بقيادة الأحزاب الإسلامية فلا شكّ أنّ ثمة مساحة للتفاؤل.

لا شكّ بأنّ تونس تمثّل من نواح مختلفة نقطة مضيئة في الربيع العربي، تحديداً من جهة المصالحة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية. لقد قاد راشد الغنوشي، المنظّر الفكري ومؤسس حزب النهضة هذا الطريق. فعبر سلسلة من المقابلات والمحاضرات، مهد الغنوشي الطريق للتوفيق بين العلمانية والفكر الإسلامي السياسي على المستوى الجماهيري العام. ولا شكّ بأنّ الطريق الذي شقّه الغنوشي يكشف الكثير.

في زيارته تركيا في كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠١، قال الغنوشي في مقابلة له: إننا نحتاج إلى الديمقراطية والتطوّر في تونس، ونحن نؤمن بقوّة بالتوافق بين الإسلام والديمقراطية، وبين الإسلام والحداثة، ومن ثمّ فإننا لا نحتاج إلى العلمانية في تونس»[٨]. لقد عبّر الغنوشي مراراً عن رفضه وإدانته للطريقة التي طُبّقت بها العلمانية في تونس، ولكنه في الوقت ذاته قال: «إننا نقدّم الضمانات لجميع التونسيين سواء أكانوا علمانيين أم إسلاميين. إننا نؤمن بأنّ الدولة تقوم على مبادئ المواطنة، وجميع المواطنين، رجالاً ونساءً، بغضّ النظر عن مواقفهم، يجب أن يتمتّعوا بحقوق متساوية في تونس. إن الجميع سواسية أمام القانون بغضّ النظر عن دينهم وقناعاتهم»[٩]. كيف يمكن إذاً أن نفهم هذه الصيغة؟

يبدو أنّ ما كان الغنوشي يحاول قوله هو أنّه يقبل القيم المهمّة التي تنبع من العلمانية السياسية (كما تُفهم في التراث الغربي) والتي تتطلّبها الديمقراطية الحديثة (السيادة الشعبية والمساواة بين المواطنين)، ولكنه يرفض مفردة العلمانية بسبب ارتباطها بالخراب الذي تسببت به الدولة ما بعد الاستعمارية في العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، ليس ثمة مشكلة مع العلمانية السياسية طالما أننا نطلق عليها اسماً آخر، ولا نستحضر تلك الكلمة المكروهة: «العلمانية».

(٨) Ipek Yazdani, "No Need for Secularism in Tunisia: Ghannouchi," *Hurriyet Daily News*, 24/12/2011.

(٩) "Post Revolution Politics in Tunisia," Interview, Euronews, 13 January 2011, <http:// www.euronews.com/2012/01/13/post-revolution-politics-in-tunisia/> (accessed 24 April 2012).

في معالجة أكثر تفصيلاً للموضوع، قدّم الغنوشي محاضرة مهمّة حول الإسلام والعلمانية في آذار/مارس ٢٠١٢، حيث قدّم تحليلاً مقارناً تاريخياً دقيقاً، يرقى إلى تأسيس نظرية سياسية للعلمانية الإسلامية. إنّ تأثير النسخة الأمريكية من العلمانية المتصالحة مع الدين على فكر الغنوشي واضح في معالجته المتمعّنة للموضوع. ويظهر هذا بشكل جليّ في الفقرات التالية:

«إنّ قضيّة حيادية الدولة تتضمّن درجة كبيرة من الخطر والمغامرة. إنْ كان الفصل بين الدين والدولة يعني أنّ الدولة نتاج بشريّ وأنّ الدين وحي إلهيّ - كما تمّ توضيح هذا التمييز في المراحل المبكّرة من حياة المسلمين بين الوحي وبين عالم السياسي - فلا بأس؛ ولكن إن كان ذلك يعني الفصل على الطريقة الفرنسية أو بمعايير التجربة الماركسيّة فإنّ هذا قد يُدخلنا في مغامرة خطيرة يمكن أن تضرّ بكلّ من الدين والدولة».

يخلص الغنوشي إلى القول مردداً أصداء كلمات جون لوك:

«إنّ مدار الدين الرئيس ليس امتلاك أجهزة الدولة، بل هو قناعات الأفراد الشخصيّة. إنّ واجب الدولة هو خدمة البشر قبل أيّ شيء، وأنْ توفّر فرص العمل، وتقدّم التعليم والخدمات الصحيّة، وليس أن تتحكّم في عقول الناس وقلوبهم»[١٠].

قبل ما يقرب من عشر سنوات، سكّ عالم الاجتماع شمويل إيزنستاد (Shmuel Eisenstadt) مصطلح «الحداثات المتعددة»[١١]، مدافعاً عن أنّ البرنامج الثقافي للتحوّل وتشكيلة المؤسسات التي ظهرت في أوروبا ليست هي الطريق الوحيد للحداثة. فقد تعبر الثقافات والمناطق الأخرى طرقاً مختلفة وتخوض تجاربها الخاصة في عملية التحديث. بعبارة أخرى، فإنّنا لا يمكن أن نعمم نموذجاً واحداً ليناسب جميع العالم، خاصة حين يتعلّق الأمر بالمصالحة والتوفيق بين التوتّر العميق والتعارض بين الدين والعلمانية

---

(١٠) Rached Ghannouchi, "Secularism and Relation between Religion and the State from the Perspective of the Nahdha Party," 2 March 2012,
نسخة متوفرة على موقع مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (Center for the Study of Islam and Democracy)
<http://www.csidonline.org>.

(١١) Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (Winter 2000), pp. 1-29.

والديمقراطية. إنّ لهذه الملاحظة صلة مهمّة بالعالم العربي والإسلامي المعاصر، وينبغي أن نتذكّر ذلك دوماً، ونحن نحاول أن نفهم ما تكشفه أحداث الربيع العربي، وأن نفهم الطريق الفريد للتطوّر الديمقراطي الذي تقطعه المجتمعات المسلمة اليوم.

نادر هاشمي

نيسان/ أبريل ٢٠١٢

توطئة

لقد كُتب هذا الكتاب في أوقات عصيبة. لقد بدأت الأفكار والحجج الأوّلية للكتاب تتشكّل في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر، ولكنّ الأسئلة الحاسمة التي وجّهت اهتمامي لهذا الموضوع كانت تدور في ذهني طيلة أيام شبابي. وقد امتلكت هذه الأفكار قوّة دفع أكبر بعد غزو العراق وأفغانستان بقيادة الولايات المتحدة الأمريكيّة، كما أنّ السياسة الخارجية الأمريكية بدعمها، على الأقل على المستوى الخطابي الديمقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي أعطت المشروع أهميّة راهنة جديدة.

في الأساس، هذه الدراسة تدور حول العلاقة بين الدين والديمقراطية، وهدفها الرئيس هو المساهمة في إعادة التفكير في هذه العلاقة عبر تحدّي الافتراضات الراسخة، والتصوّرات الكبرى، والنماذج المفاهيميّة في ضوء ما يطلق عليه فرناند بروديل بـ«المدة الطويلة» (أي دراسة التاريخ في ضوء المدّة التاريخية الطويلة). إنّ تركيز الكتاب إذاً لا ينصبّ على الظروف الاجتماعيّة اللحظيّة الراهنة التي يمكن أن تنتج مصالحة ما بين مطالب الدين ومتطلّبات الديمقراطية الليبرالية، وإنما ينصبّ على الصلة والترابط بين مجموعة من الأفكار، وتحديداً، على الكيفية التي يمكن أن ندرس بها الصلة بين الدين والديمقراطية من وجهة نظر جديدة بمنطق المؤرّخ، وبالتحرر من الافتراضات غير المختبرة التي كثيراً ما تعيق فهم هذا الموضوع لدى الكثيرين.

سعياً للهدف ذاته، لاحظ فريد دالميار، بأنّ أحد الأهداف الرئيسة للنظريّة السياسية المقارنة هو «إعادة الحيوية النقديّة للفلسفة السياسية منذ أيام سقراط وأفلاطون، والتي انطفأت شعلتها عبر عملية التقنين». إنّ تحدي الخلاصات السابقة كما يقول دالميار، يمكن أن «يساعد في استعادة روح

الدهشة التي مجّدها القدامى باعتبارها محور الفلسفة»[1]. إنّ واحداً من الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب هو تحدّي الخلاصات السابقة حول العلاقة بين الدين والديمقراطية ـ بخاصةٍ في سياق العالم الإسلامي ـ والتي تهيمن على النقاشات العامة والعلمية على السواء في الغرب. لا شكّ بأننا بحاجة إلى تصوّر جديد اليوم، تصوّر يجد جذوره في الدراسة المقارنة للتاريخ، والدين، والنظرية السياسية.

لطالما كان لدي عدّة قراء متخيّلين في ذهني أثناء كتابة هذا الكتاب:

فأوّلاً: ساهم النقاش والحوارات (الساخنة أحياناً) مع أصدقائي وزملائي المقرّبين، الذين يعتبرون أنفسهم جزءاً من «اليسار السياسي»، في صياغة هذه الدراسة. منذ اللحظة التي بدأت فيها التفكير جدّياً في العلاقة بين الدين والسياسة، صدمتني حقيقة وهي أنّ معظم (وليس جميع) المعلّقين والمحللين ـ الذين ينتقدون الدين ويمدحون العلمانية ـ هم لاتاريخيون، كما أنّهم نخبويّون، وغير دقيقين في تحليلاتهم. لقد كان هذا متعارضاً بشدّة مع دراستي الشخصية للتاريخ، كما أنّ آراءهم اصطدمت بشدّة مع ملاحظاتي الشخصية حول الجوانب السيسيولوجية للدين، والتي استقيتها خلال الوقت الذي قضيته في العيش والتدريس في الشرق الأوسط، والزيارات الميدانية الكثيرة إلى مصر، وتركيا، وإيران، ولبنان، وفلسطين/إسرائيل، وأندونيسيا، حيث قابلت عدداً من ناشطي حقوق الإنسان، والطلاب، والنسويات، والقادة الدينيين، والمفكرين الإصلاحيين، والمعارضين السياسيين و- الأهمّ من ذلك كلّه ـ البشر البسطاء.

لقد كانت تحليلات أصدقائي من اليسار والوسط غير مفيدة في فهم السياسة المعقّدة للمجتمعات المسلمة والتي يشكّل الدين فيها محدداً رئيسياً من محددات الهويّة، ولا تحظى فيها العلمانية سوى بالقليل من الأنصار، والتي تحظى فيها الحركات الاجتماعيّة، التي يشترك أفرادها في حمل الهويّة الإسلامية بشعبيّة واسعة، وتمثّل كذلك لاعباً مهمّاً في النقاش الاجتماعي والسياسي الناشئ. وكما أظهرت أحداث العقد الماضي في تركيا، فإنّ

(١) Fred Dallmayr, "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory," *Perspectives on Politics*, vol. 2 (June 2004), p. 254.

الانقسام الثنائي المُتصوّر بين العلمانيين الطيبين والإسلاميين الأشرار هو تصوّر تبسيطيّ ومشوّه. وبينما سيكون من المريح فكريّاً أن نفكّر من خلال هذا المنظور وباستعمال تلك المصطلحات، فإنّ هذه الرؤية تفشل تماماً في تعميق فهمنا للدور المعقّد الذي يلعبه الدين في ظهور الديمقراطية في العالم الإسلامي. كما أنّ هذه التصنيفات تفشل أيضاً في إثارة الأسئلة السياسية والأخلاقية المهمّة التي تواجه المسلمين في فجر القرن الحادي والعشرين. ولاشكّ بأننا بحاجة إلى تصوّر تاريخيّ دقيق ومقارن للوصول إلى فهم أكثر اتزاناً للعلاقة المعقّدة والمتداخلة والمتعددة الأوجه بين الدين والسياسة، سواء في العالم الإسلامي أو في غيره.

إنّ جزءاً من هذا الفشل التحليلي يعود إلى إطار العمل الفكري الذي رُسم في جانب منه على يد كارل ماركس وأتباعه الأيديولوجيين بمصطلحات النظرية الاجتماعية، وفي جانب آخر من قبل الثورة الفرنسية، التي مثّلت حدثاً سياسياً نموذجيّاً شكل وعينا بدور الدين في المجتمع. كبديلٍ عن هذين الخيارين، إنني أحاجج في هذا الكتاب، بأنه إن أراد أحدنا أن يتفحّص النظرية السياسية الغربية، والتاريخ الغربي لأجل أن يسلّط الضوء على السياسة المعاصرة في العالم الإسلامي، فإنّ القرن السابع عشر هو المكان الأنسب لذلك، حيث ظهرت الأفكار السياسية لتوماس هوبز، وباروخ سبينوزا، واقترنت بها أفكار جون لوك؛ كما أنّ الثورة الإنكليزية (١٦٤٠ ـ ١٦٦٠) وليس الفرنسية، هي ما يمثّل الحدث المحوريّ الذي يقدّم لنا نقطة مرجعيّة أكثر إفادة للتحليل التاريخي المقارن مما يقدّمه أصدقائي وزملائي من اليسار.

ثانياً: إنّ جزءاً كبيراً من هذا الكتاب يأتي ردّاً على مجموعة من الكتّاب المؤمنين بأطروحة «الاستثناء الإسلامي»؛ وهم في الغالب مجموعة من المستشرقين الذين يشتركون في القول بجوهرانية ما للسياسة والتاريخ الإسلامي، والذين دافعوا طويلاً عن أنّ المجتمعات المسلمة تقاوم العلمانية والديمقراطية الليبرالية بحكم طبيعة ديناميكيتها الدينية الثقافية المناهضة للحداثة، والتي لا تملك سوى القليل من الشبه مع التقاليد الدينية والحضارات الأخرى. لقد اجتذبت كتاباتهم جمهوراً واسعاً في بدايات الثمانينيات بعد أن سيطر آية الله الخميني وأتباعه الإسلاميون على مقاليد السلطة في إيران. لا تُشير هذه الأحداث إلى تغيّر دراماتيكي كبير في

السياسة الشرق أوسطيّة وحسب، بل تُشير إلى اهتمام متجدد من قبل علماء الاجتماع بموضوع عودة الدين إلى السياسة. لقد كانت النظريّة الاجتماعية عاجزة عن تفسير الثورة الإيرانية وما صاحبها من صعود الإسلام السياسي في العالم الإسلامي. إنّ التنبؤات الوثوقيّة لمنظّري التحديث والافتراضات التي تبنّاها فلاسفة الديمقراطية الليبرالية ومنظرو مدرسة التبعيّة فيما يتعلّق بالعلمنة قد فشلت في التنبّؤ بحيويّة وشعبيّة المعارضة الدينية في إيران[٢].

في ذلك الوقت، جاء التفسير الأكثر معقوليّة من قبل المستشرقين؛ فبقولهم إنّ الإسلام يعاني من علّة جوهريّة في علاقته بالحداثة والعلمانية، بدا لهم أنهم بذلك يقدّمون تفسيراً عقلانيّاً مقنعاً لصعود الإسلام السياسي، ولعلّ ذلك يعود في جزء منه إلى توافق هذه الرؤية مع التحيّز الغربي الراسخ والصور النمطيّة المكرّسة عن المجتمعات المسلمة. وفقاً لبرنارد لويس، فإنّ الثورة الإيرانية في ١٩٧٩ يمكن أن تفسّر من خلال «التاريخ الإسلامي [الذي] يقدّم نماذجه الخاصة للثورة؛ ووصفته الخاصّة للمعارضة، والعصيان، والمقاومة، والثورة». ويُضيف قائلاً في نفس المقالة بأنّه الآن «قد أصبح بدهيّاً بأنّ الإسلام لا يُميّز بين الدولة والكنيسة» على خلاف «المسيحية، حيث وجدت سلطتان منفصلتان منذ تأسيس المسيحية، والتي تحثّ أتباعها على إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٣].

---

(٢) تمثّل الاستثناء الوحيد في:
Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," in: Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), pp. 231-255.

أما في أوساط اليسار، فلم يكن لدى علماء وباحثين أمثال:
Fred Hallday, *Iran: Dictatorship and Development* (New York: Penguin Books, 1979), pp. 211-248, and *Maxime Rodinson, Marxism and the Muslim World* (London: Monthly Review Press, 1981), pp. 290-306.

سوى القليل لقوله حول المعارضة الدينية في إيران. والأمر مشابه لدى منظّري نظرية التحديث مثل:
James Bill, *The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization* (Columbus, OH: Merrill, 1972), and Marvin Zonis, *The Political Elite of Iran* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971).

والذين فشلوا أيضاً بهذا الصدد. إن أفضل النقود الموجّهة لتطوير النماذج الإرشادية حول السياسات الإسلامية هو نقد سامي زبيدة:
Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1993), pp. 121-182.

(٣) Bernard Lewis, "Islamic Revolution," *New York Review of Books* (21 January 1988), pp. 46-49, =

لقد طوّر إرنست غيلنر أطروحة مشابهة، وإن كانت أكثر تعقيداً حول الإسلام والحداثة؛ فهو يعتمد على التمييز بين «الثقافة العليا» لرجال الدين في المدن، والتي تتصف بأنها ثقافة نصوصيّة وطهوريّة متزمّتة، وهي الثقافة التي يرى غيلنر بأنها كانت الثقافة المعيارية لحياة المدينة في عموم العالم الإسلامي. في المقابل تأتي «الثقافة الدنيا» لحياة القبائل والقرى، حيث كان يُمارس الإسلام الشعبي. تحت الظروف الحديثة، يقول غيلنر: سيطر الإسلام الطهوريّ المتزمّت لرجال الدين المدينيين على المستوى الجماهيري بسبب المركزيّة السياسية، ونمو المدينة الحديثة، وتطوّر وسائل الاتصال العمومي والتعليم. إنّ صعود الأصوليّة الإسلامية والمطالبة بها هي بالتالي محاولة لتطبيق معايير «الثقافة العليا» على جماهير المدينة الحديث[٤]. ويرى غيلنر بأنّ هذا التفسير للسياسات الإسلامية متوافق مع متطلّبات الحداثة السياسية والتي تتعارض مع الافتراضات المهيمنة السابقة للنظريّة الاجتماعية القائلة بأنّ الحداثة تتطلّب العلمانية؛ ومن ثمّ، فإنّ علاقة الإسلام بالحداثة فريدة من جهة أنّ الحداثة تمكّن الدين وتقوّي سلطته على المجتمع، وهو ما يُفسّر لماذا لم تزدهر العلمانية في المجتمعات المسلمة. في محاضرته الأخيرة قبل وفاته في ١٩٥٥، أكّد غيلنر من جديد على هذا المنظور[٥].

= أعيد نشره، في:

Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 300 and 303.

لقد كتب برنارد لويس بشكل موسّع حول الثورة الإيرانية. وقد موضع الطابع الثوري للسياسات الإيرانية، على سبيل المثال، في الحوليات التاريخية العميقة في التاريخ الشيعي، انظر أيضاً:

Bernard Lewis wrote extensively on the Iranian revolution. He located the revolutionary character of Iranian politics, for example, in the deep annals of Shi'a history. See also Bernard Lewis: "The Shi'a," *New York Review of Books* (15 August 1985), pp. 7-10; "The Revolt of Islam," *New York Review of Books* (30 June 1983), pp. 35-38; "How Khomeini Made It," *New York Review of Books* (17 January 1985), pp. 10-13, and *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago, 1988). Elie Kedourie wrote along similar lines. See: Elie Kedourie: *Islam in the Modern World* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980), pp. 43-52, and *Politics in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 337-346.

(٤) Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), pp. 4-22.

(٥) للاطلاع على نص المحاضرة الأخيرة لغيلنر، انظر:

Ernest Gellner, "Religion and the Profane," *Eurozine* (28 August 2000), <http://www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html>.

وبينما لا يمكن أن نعتبر هذا الكتاب ردّاً شاملاً على هذه الكتابات العلمية، فإنّ الكتاب يسعى لتقديم بديل عن المنظور الشائع. إنني أشكّ بأن تستطيع هذه السرديّة أن تجتذب المزيد من الأتباع في السنوات القادمة مع استمرار الأوضاع في العراق وأفغانستان في التدهور، ومع تزايد البحث عن إجابات بسيطة لسؤال: لماذا لم يستطع العراقيون والأفغان أن يقبلوا بهديّة الحرّية التي قدّمت إليهم على طبق من ذهب!؟

أما القارئ الأخير الذي أفكّر فيه في أثناء كتابة هذا الكتاب فهم الديمقراطيون المسلمون. فلا شكّ بأنّ الناشطين المدافعين عن الديمقراطية وحقوق الإنسان يواجهون مرحلة صعبة في العالم الإسلامي. إنني أعتقد بأنّ الكثيرين منهم يتفقون معي بأنّ السياسة التي تتبعها القوى العظمى بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ قد جعلت كفاحهم من أجل الديمقراطية أصعب من ذي قبل، ولكنني آمل بأنه على الرغم من البيئة الصعبة التي عليهم أن يعملوا فيها، وعلى الرغم من التحديات الكثيرة التي تنتظرهم، فإنّ هؤلاء الأفراد قد يجدون بعض الفائدة من الحجج التي سأقدّمها في هذا الكتاب، خاصة فيما يتعلّق بفهم مشكلة الأصولية الإسلامية ومسألة العلمانية والاستياء منها في المجتمعات المسلمة، وعلاقتها بالحكم الديمقراطي.

لقد كان موضوع العلمانية فاتناً بالنسبة لي دوماً لأسباب سياسية وشخصية. سياسياً، لقد أصبح تراجع العلمانية واضحاً مع استثناءات قليلة، فبينما تحظى العلمانية بقيمة تبجيلية في الغرب، فإنّها في العالم الإسلامي تتلقى مزيداً من الازدراء والاستياء. لقد كانت محاولة تفسير هذه الظاهرة بمثابة هوس طويل الأمد بالنسبة لي، ولا شكّ بأنّ هذا الكتاب هو نتيجة لاستحواذ هذه المسألة على تفكيري. علاوة على ذلك، فكما لاحظ عبد الوهاب أفندي بأنّ «التوتّر بين الديمقراطية والعلمانية... لا يزال هو السمة المهيمنة على السياسات الإسلامية حتى اليوم»[٦]. إنّ المصالحة بين هذه التوتّرات ضروريّة لإيجاد نظريّة ديمقراطية للمجتمعات المسلمة. إنني أسعى للمساهمة في هذه المحاولة من خلال القراءة النقدية للحظات الرئيسة

---

(٦) Abdelwahab El-Affendi, "On the State, Democracy and Pluralism," in: Suha Taji-Farouki and Basheer Nafi, eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century* (New York; London: I. B. Tauris, 2004), p. 180.

من تاريخ الفكر السياسي الغربي، مع استخلاص الدروس التي ينبغي أن نتعلّمها في سياق التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة. إنّ هذه المقاربة التحليلية تدعم وتمدّ هذه الدراسة.

أخيراً، فإنّ أعمال رايت ميلز وثيقة الصلة بهذا الكتاب، بدءاً بنقده للنماذج المسيطرة على البحث الاجتماعي في المرحلة المبكّرة التالية للحرب العالمية الثانية، ووصولاً إلى دعوة ميلز لإحياء التقاليد الكلاسيكية للتحليل الاجتماعي. إنّ هذا الشكل من التحليلات «يقف في معارضة العلوم الاجتماعية بوصفها مجموعة من التقنيات الروتينية التي تكبح البحث الاجتماعي عبر «ذريعة المتطلّبات المنهجيّة»، والتي تُضيّق الخناق على مثل هذا التحقيق والبحث الاجتماعي بمفاهيم ظلاميّة، وتوهن منه بانشغاله بالمشاكل الجزئيّة التافهة غير المرتبطة بالقضايا الراهنة»[٧].

يُصوّر لنا ميلز العلوم الاجتماعية باعتبارها سعياً متجّذراً في الحسّ التاريخي والنقدي. ويُشجّع العلماء على «استعمال الدلائل التاريخية والتفكير المقارن لتفحّص علاقات القوة وعملية التغير الاجتماعي. على العلماء أن يناقشوا الافتراضات والنظريات والأدوات، لا من أجل مصلحتهم فقط، بل بسبب الأهمّية الجوهرية لذلك لأغراض البحث الاجتماعي». ينبغي أن يكون الجمهور الأساسي لهذا الشكل من البحث الاجتماعي هم «الطلاب والوسط الفكري العمومي، وليس المديرون الذين يسعون ببساطة إلى جعل الوضع الراهن أكثر فعالية». لقد كان ميلز نقدياً دائماً تجاه البحث الذي تقوده المتطلّبات الإدارية بدلاً من الاهتمامات الفكريّة. ومن ثمّ، فإنه ينصح العلماء المستقبليين بأن يسعوا لإعادة البحث وأن يحملوا الأسئلة الأخلاقيّة الضرورية والأسئلة المرتبطة بوضع البشر، في الماضي والحاضر[٨].

---

(٧) C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959), p. 20.

(٨) Theda Skocpol, George Ross, Tony Smith, and Judith Eisenberg Vichniac, summarizing C. Wright Mills in "Barrington Moore's Social Origins and Beyond: Historical Social Analysis since the 1960s," in: Theda Skocpol, ed., *Democracy, Revolution and History* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), p. 5.

لقد لاحظ المؤلفون أيضاً بأن بارينجتون مور قد اختار أسئلته البحثية بناءً على الاعتبارات الأخلاقية نفسها. انظر أيضاً: Mills, Ibid., p. 21.

يسعى هذا الكتاب لأن يرتقي إلى مستوى المعايير الفكريّة التي أرساها ميلز، ولأجل هذا فقد اخترت أن أكتب حول العلاقات النظريّة والعملية بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية. ولا شكّ بأنّ لهذا المسعى مزالق عدّة، خصوصاً في ظلّ الاستقطاب في السياسات العالمية، حيث أصبحت مصطلحات من قبيل «الإسلام»، «المسلمين»، «العلمانية»، «الدين»، و«الديمقراطية الليبرالية» كلها مواضيع مشحونة بحمولة شعوريّة حادّة، متموضعة داخل مجموعة من الهويات التي يمجّدها الأفراد والمجموعات على جانبي الانقسام الإسلامي - الغربي، والذين أصبحوا غالباً ما يهتمون بتأكيد مواقفَهم الأيديولوجية بدلاً من تطوير فهمهم الإنساني. على الرغم من ذلك، فسيكون من الخيانة لمهنتي الفكريّة أن أتهرّب مما أطلق عليه ألكسيس دي توكفيل «المشكلة الكبرى في زماننا» (أي العلاقة بين الدين والديمقراطية) وألا أنخرط في هذا الموضوع بأكبر قدر ممكن من الصرامة الفكريّة والجلد الذي أمتلكه.

في الختام، أستعير ما قاله روبرت فروست: إنني أسلك الطريق «الذي لا يسافر فيه سوى القلائل»، وآمل أن يحدث ذلك فرقاً ولو ضئيلاً.

شكر وامتنان

إنّ كتابة شكر وامتنان لكتاب ما مهمة خطرة دوماً، فغالباً ما يتذكّر المؤلّف بعد فوات الأوان أنه لم يذكر أحد الأصدقاء أو الزملاء الذين يستحقون الشكر، ولذا فاسمحوا لي أن أبدأ بالاعتذار لمن يستحقون الذكر في هذا المعرض، ولكن شرود ذهني منعني من تذكّرهم للأسف. إنّ هذا الكتاب نسخة معدّلة من أطروحتي للدكتوراه، والتي بحثتها وكتبتها وناقشتها عندما كنت طالباً في قسم العلوم السياسية في جامعة تورنتو. ولهذا، فأنا مدين لفرانك كونينجهام لدعمه الفكريّ الجسور ولإشرافه المتميّز على عملي. لقد ساعدني في تحديد موضوع رسالتي وضبطه في إطار موحّد وصلب، وساعدني في بلورة أفكاري في العديد من جوانب النظرية الديمقراطية المتعلّقة بالعلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية. إنّ المحاضرات التي قدّمها حول النظرية الديمقراطية، والتي رسخت في وجداني، كانت واحدة من المساقات المحفزة لفكري عندما كنت طالباً في الدراسات العليا. لقد أتاحت لي تعميق إدراكي للنظرية الديمقراطية ولاستكشاف أفكار جديدة، شكّلت لاحقاً أساس هذا الكتاب؛ كما أنني أودّ أن أشكر بقية الأعضاء في اللجنة لدعمهم ونقدهم البنّاء: جيمس ريلي، بول كينجزتون، ورونالد بينر.

إنّ جزءاً كبيراً من عملي على إعادة صياغة أطروحتي قد تمّ في أثناء إقامتي في جامعة نورث ويسترن، عندما كنت زميل ما بعد الدكتوراه لأندرو ميلون في قسم العلوم السياسية. إنني مدين أيضاً لماري جونز، وهيندريك سبروت، وإليزابيث هورد لدعمهم واهتمامهم بعملي؛ كما أنني أودّ شكر طلاب جامعة نورث ويسترن الذين درسوا مساق «مقدّمة في سياسات الشرق الأوسط» وشاركوني في الحلقة الدراسية حول «الإسلام والديمقراطية في

الشرق الأوسط». لقد كانت هذه المجموعة أكثر المجموعات تميّزاً من بين من درّستهم، لقد كانت تعليقاتهم ومراجعاتهم حول مادّة الحلقة الدراسية والتي استقيتها من أطروحتي للدكتوراه مفيدةً للغاية بالنسبة لي في مراجعة وإعادة كتابة المخطوط من جديد.

في أثناء تدريسي في جامعة نورث ويسترن، كانت لديّ الفرصة للعيش في فندق Northshore Retirement في إيفانستون، في إيلينوي، حيث كنت أقدّم بشكل أسبوعيّ محاضرة حول الدين والديمقراطية، وأحياناً حول السياسة والتاريخ في الشرق الأوسط الحديث. إنني ممتنّ لهذه المنحة السكنيّة التي حظيت بها والتي سهّلت عليّ مراجعة مخطوط الكتاب. إنني أودّ أن أشكر جميع الأشخاص الرائعين الذين حضروا محاضراتي في أمسيات الثلاثاء، ولحماسهم لأفكاري ولاهتمامهم بعملي، وهو ما ساعدني في تشذيب وإكمال مشروع العمل على الكتاب. كما أنني أودّ تخصيص الشكر لمارجريت جيرجن، وفيليس آدمز، وإدواردو شوا، وماري سورين، وآدي كاتز، وسيد كوهن، وليزلي روبين، وشروين جاينز، وسلفيا ليترمان، وجولدي روزنبرغ، وريتا ستيفنز، وجرالدين فريدمان، وإيفلين أورسور.

في أثناء إقامتي في شيكاغو، استفدت للغاية من صداقة داني بوستل ودعمه الفكريّ، فهو كاتب موهوب، وناشط متحمّس للغاية لحقوق الإنسان، ومنخرط في الفكر الكوزموبوليتاني العمومي. في عالم عادل، كان ليكون مدرّساً للفلسفة في أحد المؤسسات العلميّة الرفيعة الكبرى. لقد تعلّمت الكثير منه وأقدّر للغاية تضامنه وصداقته الحميمة. إنني أنظر إلى تعاون في المستقبل معه في مشاريع مشتركة الاهتمام.

إنّ قلة من الكتّاب من قدّموا أفكاراً أصيلة بحقّ. إنني أريد أن أعبّر عن امتناني لعمل ألفريد ستيبان، وعلى وجه الخصوص أطروحته في الماجستير «الأنظمة الدينية في العالم والديمقراطية: صياغة «التسامح المزدوج»»، والتي كانت ملهمة لهذا الكتاب، حيث بدأت العديد من الأفكار المتفرّقة التي كنت أفكّر فيها حول العلاقة بين الدين والديمقراطية تتضح وتتسق، كما بدأت الخطوط العريضة لهذا الكتاب بالتشكّل. كما أنني حظيت بشرف كبير للقاء البروفيسور ستيبان شخصياً، وتشرّفت أكثر حين دُعيت إلى جامعة كولمبيا

لتقديم عملي في سلسلة من الحلقات الدراسية حول الدين والديمقراطية.

كما أنني مدين لعمل ستاثيس كاليفاس. ولا شكّ بأنّ مساهمته العلمية حول الدين والديمقراطية تستحقّ القراءة لكلّ مهتمّ بالموضوع. لقد استفدت من أفكاره حول بعض أشكال السياسات، والتطوّر الديمقراطي، والتي على خلاف الرؤى المهيمنة على العلوم الاجتماعية ملائمة بشكل كبير. إنني أتقدّم إليه بالشكر على ردوده السريعة على رسائلي الإلكترونية ومشاركته إياي بعضاً من مقالاته غير المنشورة.

في حقل النظرية السياسية، كما سيكتشف قرّاء هذا الكتاب، اعتمدت على عمل تشارلز تايلور وفريد دالماير. في السنوات الماضية، قدّم كلاهما إسهامات علمية في العلاقة بين الدين والسياسة، والتي قرأتها بتلهّف وساهمت في صياغة أفكاري حول هذا الموضوع. في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، قدّم البروفيسور تايلور مساقاً تدريسياً مكثّفاً حول العلمنة في جامعة تورنتو، وقد حضرته كمستمع، وقد شكّل هذا المساق جزءاً من عمله الهائل «العصر العلماني» (والذي نشر في ٢٠٠٧). إنني ممتن له لقراءته للمسوّدة المبكّرة للفصل الرابع ولتعليقاته الغنيّة حولها. لقد تركت كتابات دالماير في الفلسفة السياسية أثراً راسخاً فيّ. لقد كان دالماير المنظّر الرئيس لحقل النظرية السياسية المقارنة الناشئ. إنني آمل أن يقبل هذا العمل كمساهمة صغيرة في هذا الحقل الفرعيّ في العلوم السياسية. لقد استفدت على وجه الخصوص من عمله الأخير حول المجتمعات غير الغربية، الهند والشرق الأوسط على وجه الخصوص، كما أنني مدين له لاهتمامه بعملي، ولدعمه الفكريّ المستمر. إنني آمل أن يرقى عملي للمعايير الفكريّة العالية التي تقدّمها كتاباته. إنّ أكثر ما أثار إعجابي هو روحه الكونيّة المتفهّمة العابرة للثقافات التي تغذّي عمله العلميّ. إنه مواطن حقيقيّ للعالم بأسره وهو صوت أخلاقيّ بارز يحتاجه عالمنا في هذه الأوقات العصيبة.

في ميدان تاريخ الشرق الأوسط وسياساته والدراسات الإسلامية، اعتمدتُ على المساهمة العلمية لخالد أبو الفضل، ونيكي كيدي، وولي نصر. لقد قدّم هؤلاء العلماء كتابات متبصّرة ومهمّة في تخصصاتهم. إنني أوجّه لهم الشكر لاهتمامهم بعملي، ولوقتهم، وللتعليقات التي منحوني

إياها. لقد مثّلت معاييرهم الأكاديمية التي تمثّلوها وأظهروها في مهنتهم، نموذجاً ممتازاً للعديد من الأكاديميين الشباب، الذين دخلوا هذا المجال لتوّهم.

إنّ مشروعاً بهذا الحجم يدين بلا شكّ للعديد من المفكّرين. إنني أتوجّه بالشكر لسليم منصور لرعايته الحثيثة لاهتماماتي بهذا الموضوع. فحينما كنت طالباً في مرحلة البكالوريوس في جامعة ويسترن أونتاريو دون أية اتجاهات واضحة، كان هو من احتضنني وقدّم لي أوّل إرشاد فكريّ حقيقيّ، وهو ما كنت أحتاجه في تلك المرحلة بشدّة. إنني أذكر إصراره على أنّ دراسة التاريخ لها أهمّية تفوق دراسة العلوم السياسية من ناحية قدرتها على فهم الشرط الإنساني. إنّ الجرعة التاريخية الثقيلة في هذا الكتاب مدينة لهذا التوجيه من قبله. وصحيحٌ أنّ رؤانا السياسية قد اختلفت وتباعدت مع مرور الوقت، إلا أنّ عرفاني له بالفضل لم ينقطع.

لقد كان جون زيغلر أستاذي وموجّهي في جامعة كارلتون حين كنت في طور التكوين في أوتوا. لقد تركت مقاربته الأخلاقية والكونيّة في دراسة السياسة الدوليّة ـ خصوصاً فيما يتعلّق بالمشكلات والتحديات التي تواجه المجتمعات العربية والمسلمة ـ أثراً كبيراً على تطوّري الفكري. إنني أذكر المرات العديدة التي كنت أقف فيها أمام باب مكتبه في أثناء الساعات المكتبيّة، وكنت دائماً ما أغادر مكتبه بعد استشارته وأنا مشحونٌ فكرياً. لقد كانت لديه تلك القدرة الفريدة على إلهام طلبته وإشعارهم بقدرتهم على تحسين العالم، ودفعهم في الآن ذاته إلى للوصول إلى أقصى قدراتهم الفكريّة. لقد كان زيغلر معلّماً وباحثاً موهوباً، شكّل لي مثالاً أحتذيه كلما وقفت في مقام التدريس. إن تأثير زيغلر على أفكار هذا الكتاب حاضر وواضح، وخاصة في الفصل الأوّل منه. لقد أصبحت عالماً سياسياً وشخصاً أفضل بفضل دراستي عند هذا الرجل.

لقد قابلت العديد من العلماء والباحثين الآخرين في أثناء فترة دراستي وبحثي. وقد كان بعضهم كريماً بما يكفي ليقرأ بعضاً من فصول هذا الكتاب حين كانت مسوّدات ويعلّق عليها؛ كما أنّ بعضهم ساهم بطرق متعددة في تشكيل أفكاري في سياق حواراتنا ومراسلاتنا فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين

والسياسة. إنني ممتنّ لهؤلاء جميعاً، وعلى وجه الخصوص أودّ أن أشكر سيلا بنحبيب، وليام شيبرد، مايكل سيلس، ريتشارد بوند، شابير أختر، فريد إسحاق، إبراهيم موسى، عبد الله النعيم، أزيماردي أزرا، أمين رايس، روبرت هفنر، دادي دارمادي، أوليل أبشار عبد الله، سوكيدي، فجر رضا الحق، رجا جولي أنتوني، رجب سنترك، نور يلمان، مجيب خان، أحمد كورو، جون اسبوزيتو، هارون صدّيقي، جرير خوري، ريتشارد بوليت، جون كين، إريك هوجلوند، ريتشارد فالك، نعوم تشومسكي، نورمان فينكلشتاين، إقبال أحمد، جولزار حيدر، رامين جاهانبيجلو، هوتشانغ شهابي، أحمد صدري، فرهانغ رجائي، عبد العزيز ساتشدينا، دونكان إيفسون، جيمس تالي، وجون دون.

لقد ساهمت رحلتاي إلى إندونيسيا وتركيا في تعميق فهمي لهذين البلدين. إنني أود أشكر الجمعيّة الأمريكية ـ الإندونيسية ومؤسسة أندرو ميلون لدعمهما المالي لعملي.

يستحقّ والداي عصمت هاشمي ومهدي هاشمي شكراً خاصاً وعرفاناً لا ينقطع. إنني ممتنّ لهما لكلّ ما قدّماه (وهو أكثر من أن يُحصى)، ولكنني في هذا السياق أودّ شكرهما على وجه الخصوص لغرسهما حبّ المعرفة فيّ. إنّ هذا الكتاب مدين لهما ولكلّ تضحياتهما، ولتحمّلهما لابنهما المتمرّد وحبّهما غير المشروط والمستمر.

كما أنني أشكر أقربائي، وأزواجهم، وأبناءهم وبناتهم على تشجيعهم وحبّهم. إنهم يستحقّون جميعاً الشكر بأسمائهم: فرشتيه، شهيد، نور، أمير، نسيم، فيروزة، مهدي، نيجان، أمين، نمجو، أرميتا وإيمان.

إنّ العديد من الأفكار الواردة في هذا الكتاب قد قُدّمت للنقاش والاختبار للمرة الأولى داخل مجموعة مغلقة من الأصدقاء المنتمين لمجموعة الجيل الثاني من المسلمين للنقاش في أوتوا (والمعروفة اختصاراً بـ«2nd gen»). لقد كانت تنبيهاتهم الفكريّة، ورفقتهم، بالإضافة إلى ضحكهم، دعماً لا يقدّر بثمن عبر السنين الماضية، كما أنّ قائمة المراسلات الإلكترونية كانت مداراً للعديد من الأفكار وللتعبير عن الاستياء أحياناً من الوضع القائم في العالم، وفي العالم الإسلامي على وجه الخصوص. إنني

أشكر هذه المجموعة لصداقتهم العظيمة والحميمة، ولتضامنهم وعمق تديّنهم. العديد منهم يستحق شكراً خاصاً مني.

كان عمران قرشي صديقي المقرّب طيلة العقد الماضي. وقد مثّل مورداً غنيّاً لي طيلة السنوات الماضية، وكانت نقاشاتنا الفكريّة وثيقة الصلة بهذا الكتاب. وكان التوتّر بين العلمانية والدين حاضراً في صداقتنا. لقد تناقشنا حول هذا الموضوع في مناسبات عديدة وفي سياقات سياسية مختلفة وكثيرة، سواء في المقابلات الشخصية أو في الرسائل، وهذا الكتاب يحمل بصمات هذه النقاشات.

كما أنني أودّ أن أشكر عندليب قيوم وسورايا موغادم لصداقتهما الغنيّة، ورحلاتنا المشتركة، ونقاشاتنا طيلة السنوات الماضية، والتي أسهمت بطريقة غير مباشرة في تطوّري الفكري. إنّ تضامنهما، وصداقتهما القريبة، وتقواهما، أمرٌ يعني لي الكثير. تستحقّ عفراء جلبي درجة الدكتوراه، فقد تعلّمت منها الكثير واستفدت للغاية من قراءتها الأخلاقية للقرآن والتاريخ الإسلامي المبكّر ومن تأمّلاتها في الفلسفة وموقفها من العنف. إنني آمل أن يشجّعها هذا الكتاب على صياغة أفكارها في عشرين كتاباً، وهو ما كنت أحثّها عليه منذ التقينا في المرة الأولى. لقد كان عليم إليوت خان صديقاً وفيّاً طيلة الأعوام الخمسة عشرة الماضية. إنني ممتن لدعمه وتضامنه معي طيلة هذه الفترة. كما أنني أتوجه بالشكر لأعضاء آخرين في «الجيل الثاني» وهم نيلوفر بازيرا، عليم خان، رافي خان، أكرم بهاتي، ماجد موغادم، سعيد موغادم، الرضا رحبار شمسكار، رهات كرد، ياسمين أبو الخير، نورين مجيد، عدنان قيوم، حمزة إبراهيم، فيصل بهابها، كيم إليوت، أيمن حسان. وأخيراً وليس آخراً الآباء الروحيون للجيل الثاني، العمّ موراي وعليا هوجبن، وأدعو لهما بطول العمر وازدهاره.

من الأصدقاء الذين أسهموا في هذا الكتاب جون ترامباور، لإحالاته العلميّة فيما يتعلّق بالبيوريتانية والتاريخ الإنكليزي الحديث، وأندراس ريدلماير، لدعمه وأجوبته حول أسئلتي البحثيّة الكثيرة، وهاكان يافوز، لاهتمامه بعملي ودعمه الفكريّ الكبير؛ وإليهم أتوجّه بالشكر الخالص. وأخيراً وليس آخراً، أشكر أوسما خان لمساهمتها في تحرير الكتاب ومراجعة المخطوط، فلولا حبّها وصبرها وفهمها لم يكن هذا الكتاب ليكتب.

تقديم الكتاب

د. محمد أبو رمان

عندما قرأت الكتاب للمرّة الأولى (قبل أربعة أعوام ٢٠١٢) ـ كنتُ في الولايات المتحدة الأمريكية (خلال منحة مع معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جورج واشنطن)، من أجل إنجاز كتابي **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في العالم العربي** ـ ساعدني في بناء أرضية منهجية صلبة لمناقشة السؤال المهم عن الديمقراطية والدين في مناقشتي لرؤية السلفيين السياسية للديمقراطية بوصفها مرحلة انتقالية، أو التمييز بين الفلسفة والأدوات ونقدها.

شعرتُ بمدى الحاجة إليه في العالم العربي والإسلامي اليوم، ونحن نتخبط في جدالات غير علمية وأحكام مسبقة فيما يتعلق بمشاركة الإسلاميين في السلطة ومدى إيمانهم وقبولهم بالديمقراطية، وفيما إذا كان دورهم سيساهم في تطوير الحياة الديمقراطية أم أنّه سيعيدنا كما يتخوف البعض إلى الوراء قروناً بعيدة!

ثم اقترحتُ على الصديق نوّاف القديمي ترجمته من خلال مشروع الترجمة الذي تقوم به الشبكة العربية للأبحاث والنشر، وهو الاقتراح الذي وجد أذناً صاغية وحماساً من قبل نوّاف، وأوكل المهمة لأسامة غاوجي، الذي أنجز لنا هذه الترجمة المتميزة، الخالية من الأخطاء وعثرات المترجمين المتطفلين. وهكذا نحن الآن أمام النسخة العربية من هذا الكتاب المفيد والنافع، الذي سيثري المكتبة العربية في أحد الموضوعات الكبرى المهمة، الذي لا يقف عند حدود المعرفة والثقافة، بل يطال السياسات والحياة الاجتماعية وثقافتنا ورؤيتنا لأنفسنا والآخر.

* * *

القيمة المضافة التي يقدّمها الكتاب، معرفياً وفكرياً وسياسياً، تكمن في تجاوز الخلافات الأيديولوجية والأفكار المعلّبة المسبقة في سجالات الإسلاميين والعلمانيين القائمة، والمخاوف المتبادلة بين الطرفين في العالم العربي والإسلامي، ليلج المؤلف إلى العمق ويفتش عن القضايا الجوهرية في النقاش ويضعها على طاولة التشريح، فيخرج لكلٍّ من العلمانيين والإسلاميين بتصوّر مدروس للهواجس والمشكلات التي تقف وراءها، وفرضيات حول العلاقة المقترحة بين الدين والديمقراطية والعلمانية.

الرافد الآخر لأهمية الكتاب يكمن في اللحظة الراهنة تحديداً بأنّه يبعث الأمل من جديد في إمكانية الخروج من أنفاق الصراعات الأهلية الطاحنة وحالة الإحباط وخيبة الأمل التي تسود لدى شريحة اجتماعية واسعة تحت وطأة تلك الصراعات وماكينة «الثورة المضادة»، التي عملت خلال الفترة الماضية على «شيطنة» الحق الإنساني والشرعي للشعوب والمجتمعات بالتحرر والحرية والديمقراطية. فهذا الكتاب يؤكّد عبر المراجعة التاريخية والفكرية على أنّ هذه الأحداث طبيعية في تحول المجتمعات وانتقالها عبر المراحل المختلفة، بخاصة في الانتقال من عصر الاستبداد الديني أو السياسي أو الحروب الأهلية والطائفية ـ الدينية إلى عتبة الديمقراطية والحرية.

بالضرورة ـ وهذه مداخلتي بالطبع ـ لا يعني ما سبق أننا أمام ضمانات بـ«حتميات» أو «صيرورات» تاريخية، فذلك مناقض تماماً لما هو مقصود، إنما الهدف من الإشارة إلى أن ما يحدث هو أمر طبيعي في المراحل الانتقالية أن تنهض القوى والنخب الإصلاحية، مفكرين وسياسيين ومثقفين وناشطين، لمواجهة فكرة الاستسلام لمقولة أنّ العالم العربي والإسلامي بعيد عن عصر الديمقراطية، وأنّ مجتمعاتنا غير مؤهلة لذلك بعد!

هذه الدعوى تحديداً ـ أي «الاستثناء الإسلامي» في الديمقراطية، وهي دعوى استشراقية ممتدة كما يتتبعها هاشمي ـ هي التي يناقشها ويدحضها ويعمل على تفكيك مقولاتها والردّ عليها في الكتاب، عبر استدعاء المقارنة التاريخية بين العالم العربي والإسلامي اليوم وشروط وحيثيات التغيير

الديمقراطي التي حدثت في أوروبا مع العبور إلى العصور الحديثة.

* * *

يقع هذا الكتاب إذاً في قلب النقاش والسجال الفكري والسياسي في العالم العربي والإسلامي اليوم، بخاصة بعد عام ٢٠١١، الذي وُصف بأنّه عام الثورات الشعبية العربية، ثم «الثورة المضادة» ضد «الربيع الديمقراطي» العربي، بذريعة الخوف من أجندة الإسلاميين السياسية، وعدم جديتهم في القبول بالديمقراطية على المدى البعيد.

يلج المؤلف إلى قضية مركزية في العالم العربي، تحظى باهتمام ونقاش كبير، ليجيب عليها بمنهجية علمية رصينة عن العلاقة بين الديمقراطية والدين، وفيما إذا كان بالإمكان بالفعل تسوية الخلافات وإيجاد صيغة مقبولة من الطرفين في توزيع الأدوار وبناء علاقة سليمة. هذا من زاوية.

لكن الكتاب لا يكتفي بمناقشة الآراء المتبادلة المختلفة وترجيح أحدها على الآخر، بل يغوص في عمق «التاريخ الأوروبي» ليدرس طبيعة العلاقة بين الأطراف الثلاثة التي تشكل العنوان الرئيس للكتاب: الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، ليستفيد من قراءة التاريخ والتجارب الأوروبية في الإجابة على السؤال الخاص بالإسلام في الأزمنة العربية الحديثة والمعاصرة.

الفكرة الجوهرية من الكتاب تتمثل في التأكيد على أنّ **الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية في العالم العربي يمرّ عبر السياسات الدينية وليس خارجها، سواء الصدام معها أو تجنّبها، فإذا كانت العلمانية شرطاً ضرورياً لإقامة النظام الديمقراطي، فإنّ تكريس العلمانية وتجذيرها في المجتمعات لن ينجح إذا اصطدمت بالقناعات الدينية للمجتمع، بل من الضروري أن يتم عبورها من خلال هذه القناعات، أيّ من القاع إلى القمة.**

المشكلة تكمن هنا كما يجادل المؤلف **أولاً**: في «السمعة السيئة» التي اكتسبتها العلمانية من خلال محاولات فرضها من قمة السلطة على الشعب، **وثانياً**: من خلال تبنّيها من قبل الأنظمة التسلطية العربية، فأصبحت العلمانية في التصور الشعبي مرتبطة بالدكتاتورية لا بالديمقراطية، **وثالثاً** بسبب العلاقة

الملتبسة بين العالم العربي والغرب العلماني الليبرالي الديمقراطي، الذي يدعم الأنظمة المستبدة، ويتورط عسكرياً وسياسياً فيما تعتبره الشعوب هيمنة وتسلطاً.

يسير نادر هاشمي في مناقشة الفرضيات وإثبات رؤيته في الكتاب من خلال خطّ منهجي واضح ومتّسق، في نقد الحجج المضادة وإثبات رؤيته. فهو يبدأ من قبوله بأنّ العلمانية شرط للديمقراطية، لكنّه يطرح في المقابل فرضيات أخرى؛ **الأولى** في كيفية الوصول إلى العلمانية عبر استحضار التجربة الغربية الأوروبية، **وثانياً** في مفهوم العلمانية نفسها، **وثالثاً** في التعرّف على كيفية التعامل مع مجتمعات يشكّل الدين محدّداً مهماً في هويتها ورؤيتها للأمور كما هي الحال في المجتمعات العربية والمسلمة اليوم.

في رحلته التاريخية والفلسفية والفكرية، يعطي المؤلف اهتماماً خاصاً للخبرة البريطانية، مستعيناً بما كتبه مفكرون غربيون بارزون في القرن السابع عشر، وتحديداً ما كتبه كلّ من جون لوك في موضوع العلاقة بين السلطة والكنيسة والتسامح الديني والسياسي، ثم أليكسيس دي توكفيل في القرن التاسع عشر عن الديمقراطية الأمريكية. ويقارن هاشمي تلك التجربة بالتجربة العربية والإسلامية، بخاصة في إيران في عهد الرئيس خاتمي، ليسلط الضوء على التشابه الكبير في النقاشات والسجالات المطروحة - بالرغم من تباعد الحقبتين تاريخياً وجغرافياً - عن شرعية السلطة السياسية ودور الدين ورجاله، والديمقراطية والحريات العامة وغيرها من قضايا مهمة وإشكالية.

وبعدما نتفحّص الجدالات في أوروبا الشبيهة في العالم العربي اليوم عن الدين والسياسة وشرعية السلطة السياسية، لنصل إلى نتيجة مهمة أو مفارقة جوهرية بين الحالتين، تتمثل في أنّ العلمانية والديمقراطية جاءتا في أوروبا بعد الإصلاح الديني، وربما كنتيجة لهذه الحركة وامتداداً لها. بينما في العالم العربي فإنّ العلمانية جاءت قبل الإصلاح الديني، وعبر «قطيعة» مع التاريخ، فأصبح المشهد وكأنّ هنالك مذهباً معيّناً يراد فرضه على الشعوب التي ما تزال ثقافتها دينية كما كانت عليه الحال في كل من إيران وتركيا.

يضيف هاشمي إلى النقاشات العميقة السابقة أضواءً جديدة مرتبطة بطبيعة الاختلاف بين التجربة العلمانية الأنكلو ساكسونية (بريطانيا والولايات

المتحدة الأمريكية) ما اصطُلح على تسميته بالعلمانية الناعمة، والتجربةِ الفرنسية ما اصطُلح على تسميته بالعلمانية الصلبة، ويدفع باتجاه تبنّي العلمانية الناعمة لملاءمتها المجتمعات العربية اليوم أكثر من المجتمعات الغربية، ويدعو إلى الاستفادة من التجربة البريطانية على وجه الخصوص في هذا المجال، وصولاً إلى بناء النموذج العلماني الذي يتناسب مع المجتمعات العربية، لأنّ كل صيغة علمانية من الصيغ المعروفة مرتبطة بالتجارب التاريخية والقومية بدرجة كبيرة.

* * *

الإضاءة الأخرى التي يقدّمها لنا المؤلف تتمثّل في إعادة التفكير في طبيعة الحركات الإسلامية (الدينية) وأسباب صعودها وانتشارها في العالم العربي، بخاصة في الجانب السوسيولوجي المرتبط بالاستجابة لتحدي الحداثة والتحولات الاقتصادية والاجتماعية التي تحدث، وهنا أيضاً يعيدنا هاشمي إلى عصور التحولات الاجتماعية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ليؤكّد بأنّ الحركات الدينية (بخاصة البيوريتانية) برزت في خضم تلك التحولات.

ومن الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فإنّ التشابه يبدو جلياً أيضاً بين الحركات الدينية الأوروبية في العصور الحديثة والحركات الإسلامية المعاصرة، نتيجة الانفجار السكاني والانفجار التعليمي، مع تضاعف أعداد طلاب الجامعات والخريجين والنقص الكبير في فرص العمل والتوظيف، ما يخلق العديد من المشكلات ويحوّل نسبة كبيرة من الشباب الصاعد، بخاصة من الطبقة الوسطى الدنيا إلى محاولة التعبير عن غضبها في الصورة الهويّاتية الإسلامية ضد الطبقات الأخرى التي تملك فرص الحياة وفرص العمل.

النتيجة التي يمكن أن نخرج بها من ذلك هو خطأ التعامل مع الحركات الإسلامية بوصفها حركات بدائية تريد الانتفاضة على الحداثة والعودة إلى العصور الوسطى، وإنما هي حركات اجتماعية تمثل الطبقة الوسطى الدنيا بصورة أساسية وتعكس مصالحها ومخاوفها، وإقصاء هذه الحركات بمثابة إقصاء وتهميش لتلك الطبقات لا مجرّد إخراج لحركات دينية من حيّز العملية السياسية.

يقودنا المؤلف من إثبات فرضية أنّ العلمانية لها جذورها وشروطها التاريخية والمجتمعية، وأنّها لم تأتِ صدفة أو قسراً في الغرب، بل هي نتاج تحولات وصراعات، إلى القناعة بأنّ تجذير العلمانية يمر عبر الدين والسياسات الدينية، ثم يمر بضرورة إيجاد صيغة من العلمانية التي تتناسب مع المجتمعات العربية، ويصل إلى أهمية «التأويل» في إعادة تعريف الدين نفسه وعلاقته بالمجال السياسي واستدخال الديمقراطية وقضايا حقوق الإنسان وحق الإنسان في اختيار الحاكم وغيرها من قضايا مهمة وأساسية تساعد على تحريك عجلة العلمانية والديمقراطية عبر البوابة الدينية، بدلاً من أن يكون الدين حاجزاً ضد الديمقراطية والعلمانية.

ينتهي الكاتب في الفصل الأخير إلى «بناء» الصيغة المطلوبة من العلاقة بين الدين والعلمانية والديمقراطية عبر وضع شروط «الحدّ الأدنى» في التوافق بين أطراف اللعبة السياسية: الإسلاميين والعلمانيين على المبادىء التي يمكن الالتزام بها، أولاً من زاوية المعايير المؤسسية الثمانية التي وضعها روبرت داهل، كضمانات مؤسسية للديمقراطية، وثانياً في ترسيم العلاقة بين الديني والسياسي وحدودها، برفض إقحام المعتقدات الدينية في العملية السياسية، وفي الوقت نفسه منح المؤسسات والقوى الدينية حرية العمل في المجال المدني، ووجود ضمانات لاحترام حقوق الإنسان والحريات العامة وحقوق الأقليات.

* * *

بعد هذا الاستعراض المخلّ لأفكار الكتاب الرئيسة، دعونا نعود إلى نقطة البداية، أي القيمة المضافة لهذا الكتاب؛ ودعونا نتجاوز ما تحدثنا عنه سابقاً من أهمية إدماج الإسلاميين في العملية الديمقراطية، وعدم جدوى محاولات إقصائهم من الحياة السياسية، إلى قضية مهمة وأساسية اليوم طرحها الكتاب في صلب العلاقة بين الدين والديمقراطية، وتأتي هذه المرّة على صعيد «إدراك الإسلاميين» للديمقراطية، إذ يطغى عليهم تصوّر أنّ الديمقراطية هي حكم الأغلبية ونتائج صندوق الاقتراع، وفي أحسن الأحوال التزامات بتداول السلطة والتعددية السياسية واحترام الحقوق السياسية والحريات العامة؛ وتلك بالتأكيد متطلبات جوهرية للديمقراطية، لكنّها ليست كل شيء! فما كشفت عنه «تجربة الربيع العربي»، خاصة في الحالة

المصرية، أنّ هنالك قصوراً لدى الإسلاميين في إدراك مفهوم الديمقراطية نفسه بعمق، إذ ما تزال معرفتهم به سطحية وشكلية، بل من الواضح أنّهم يتجنبون الوصول إلى أسئلة أكثر عمقاً ودقّة مرتبطة بإعلانهم القبول بالديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً للحكم، وفي مقدمة هذه «الأسئلة المسكوت» عنها لدى الإسلاميين سؤال الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، وحقوق الأقليات، والأفراد، وقضايا مثل: المرأة، وتقديم ضمانات فقهية وفكرية وسياسية صلبة للحريات الشخصية والمدنية والدينية.

في كتاب هاشمي إضاءات على طبيعة النقاشات اللاهوتية والدينية حول قضايا التسامح و«التسامح المزدوج» والشرعية السياسية وحقوق الإنسان. وهذه الموضوعات بالرغم من وجود إجابات لدى بعض قادة التيارات الإسلامية عليها (مثلما هي الحال في خطابات راشد الغنوشي (التي أشار إليها المؤلف في الطبعة الحالية) وكتابه المعروف **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، أو حتى المفكّر الإسلامي الأردني، د. رحيل غرايبة **الجنسية في الشريعة الإسلامية** ومساهمات الدكتور سعد الدين العثماني الفكرية والفقهية)؛ إلّا أنّ الثقافة السائدة لدى أبناء الحركات الإسلامية وفي روافد الخطاب الديني العام ما تزال مرتبكة في التعامل مع هذه القضايا، وما تزال غير محسومة ثقافياً وفقهياً بصورة عميقة.

أحد الأسباب الجوهرية لـ«عدم الحسم» الكامل في موقف الإسلاميين يتمثّل في الالتباس بين المجالين المدني والسياسي، أو الدعوي والسياسي، فهنالك خلط عندهم بين شؤون الدعوة والدولة والحكم، ناجم عن الشعارات المرفوعة من دون التدقيق في الفروق المهمة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، ومن دون تدقيق كافٍ في مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي، أو بين الوجداني والروحي من جهة والسياسي من جهةٍ أخرى!

فإذا استطاع الإسلاميون التميز بين هذين الجانبين (الدعوي والسياسي) سيقطعون مسافة كبيرة نحو «تجذير» الديمقراطية في فكرهم السياسي، ما سينعكس على رؤيتهم للدين وتأويله.

جوهر فكرة المدني والسياسي أن يلتزم الإسلاميون في اللعبة السياسية ـ الديمقراطية بعدم السعي إلى فرض «الأسلمة القسرية» على المجتمع، وإقحام

الدين في الحكم، مع الاحتفاظ بحقهم في العمل داخل مؤسسات المجتمع المدني، وإقامة مؤسساتهم التعليمية والخدماتية والدعوية، وممارسة أنشطتهم الاختيارية والتطوعية ضمن هذا «الحيز العام»، من دون إجبارهم الآخرين، علمانيين ومسيحيين وغيرهم، على الالتزام بما يؤمن به الإسلاميون، أي أن تصبح قضايا الدعوة الإسلامية ضمن مهمات المجتمع المدني ومؤسساته بدلاً من السلطة السياسية التي من المفترض أن تقترب قدر الإمكان إلى خط «الحياد الديني» في العملية الديمقراطية، مع وجود تفاهمات مجتمعية وسياسية على قواعد عامة في احترام الدين وقيمه، بخاصة التي تحظى بإيمان اجتماعي واسع.

مثل هذا التطوّر والتمييز مهم (أولاً) في تبديد مخاوف الآخرين من هاجس «الأسلمة»، وفقدانهم لحرياتهم الدينية والشخصية في حال سيطر الإسلاميون على الحكم، و(ثانياً) وهو الأهم في نمو نموذج جديد في بناء «الديمقراطية الإسلامية» عبر علاقة معرّفة بين الدين والديمقراطية والعلمانية، وإعادة ترسيم دور الدين في المجال العام، ونزع استخدام «الفزّاعة الإسلامية» للتخويف من «الدولة الدينية» في حال وصل الإسلاميون إلى الحكم عبر صناديق الاقتراع.

على العموم، أنصح القرّاء العرب والمسلمين، مثقفين ومفكرين وناشطين، بالاطلاع على ما يقدّمه هذا الكتاب من تفكير وقضايا ونقاش يمسّ مباشرة القضية المشكلة السياسية العظيمة (على حد تعبير توكفيل) وهي العلاقة بين الدين والديمقراطية.

مقدّمة

يحلل هذا الكتاب العلاقة النظرية بين الدين والديمقراطية، وخصوصاً العلاقة بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية، ويهدف إلى مناقشة العلاقة بين الإسلام والمجتمعات ذات الغالبية المسلمة والديمقراطية الليبرالية، في محاولةٍ لتطوير النظريّة والممارسة المتعلّقة بهما. وبالرغم من أنّ هذه العلاقة هي محلّ تركيز هذه الدراسة، فإنّ الخلاصات والنتائج التي تمخّضت عن هذا الكتاب لها تطبيقات أوسع من ذلك، وبإمكانها أن تلقي مزيداً من الضوء على العلاقة النظريّة بين الدين والعلمانية والديمقراطية على وجه العموم، وأن تُساهم في تطوير نظرية ديمقراطية ليبرالية للمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص.

إنّ الإشكالية المركزية التي يتوخّى هذا الكتاب حلّها هي التالي: تتطلّب الديمقراطية الليبرالية شكلاً من العلمانية لتحافظ على نفسها، ولكن وفي الآن ذاته، فإنّ المرجعيات السياسية والثقافية والفكرية التي توجه الديمقراطيين المسلمين هي مرجعيات لاهوتيّة. تقف هذه المفارقة اليوم في وجه النظريّة الديمقراطيّة، ويسعى هذا الكتاب إلى حلّ هذه المفارقة وتفسيرها. وفي سبيل ذلك، فإنّ الكتاب يتحدى الافتراض الشائع في العلوم الاجتماعية القائل بأنّ السياسات الدينية ونمو الليبرالية الديمقراطية أمران متعارضان ولا يمكن التوفيق بينهما[1]. وفي سبيل ذلك فقد تمّ تطوير ثلاث حجج رئيسيّة:

---

(١) أعني بـ «السياسات الدينية» السلوك السياسي الذي يجعل من الدين مرجعيّته في النقاش السياسي، والحجاج الأخلاقي، والمواقف السياسية. وهو معنى يشابه التعريف الذي قدّمه ستاثيس كاليفاس لـ«السياسات غير العلمانية»، والتي تعني «السياق السياسي» الذي تُستعمل فيه الأفكار والرموز الدينية، والطقوس، كأدوات للتعبئة والحشد السياسي، على الأقلّ من قبل حزب سياسيّ واحد (للتنافس على السلطة). انظر:

=

١ ـ من المعلوم أنّ الديمقراطية تتطلّب العلمانيةَ. وهذه الفكرة ليست محلاًّ للخلاف والمناقشة، ولكن لا بدّ من التنبيه إلى نقطتين اثنتين في هذا الشأن.

الأولى: لم تنشأ التقاليد الدينية وهي تحمل في طبيعتها مفاهيمَ ديمقراطية وعلمانية عن السياسة، فمثل هذه الأفكار والمفاهيم لا بد أن تنشأ من المجتمع. في سياق نشأة الديمقراطية الليبرالية، فإنّ معرفة الكيفية التي أصبحت بها العلمانية جزءاً أصلياً من الثقافة السياسية أمرٌ مهم ـ وكثيراً ما يتمّ تجاهله ـ في هذه السياق. إنني أحاجج بأنّ الإجماع العلماني يظهر أحياناً كنتيجة لاشتباك الأفكار الدينية مع السياسة وتحوّلاتها الناجمة عن ذلك. معيارياً، لا ينبغي أن تفرض العلمانية على المجتمع من قبل الدولة، بل لا بد أن تنبثق من القاعدة إلى القمة، ومن المجتمع إلى الدولة عبر المجتمع المدني، وبناءً على مناقشات ومفاوضات ديمقراطية حول الدور المناسب للدين في السياسة، بعبارةٍ أخرى: في المجتمعات النامية، حيث لا يزال الدين محدداً رئيسياً من محددات الهويّة، فإنّ تقديم نظرية ذات أساس ديني للعلمانية أمرٌ ضروري لتمكين الجماعات الدينية من التصالح مع العلمانية.

النقطة الثانية: والتي تقع على ذات الدرجة من الأهمّية هي الانتباه إلى وجود نماذج عدّة من العلمانية التي يمكن أن تتلاءم مع الديمقراطية الليبرالية. إنّ الأدبيات المكتوبة عن النظرية الديمقراطية ضعيفة في توضيح العلاقة الدقيقة ما بين الدين والديمقراطية الليبرالية ومعايير التعايش بينهما. إن الكيفية التي نُعرّف بها العلمانية لها تأثير كبير على هذا النقاش. إنني أعتقد بوجود درجة أعلى من المرونة مما يتمّ الاعتراف به عادةً للتعامل مع هذا الموضوع، وبالتالي فإنّ إعادة التفكير في العلاقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية ممكنة ومطلوبة. وهذه المراجعة مطلوبة خاصةً في سياق تطوير نظرية ديمقراطية ليبرالية للمجتمعات المسلمة، حيث يُمثّل الدين أحد أبرز محددات الهويّة لنسبة كبيرة من السكان، وتمتلك العلمانية تراثاً

Stathis N. Kalyvas, "Unsecular Politics and Religious Mobilization: Beyond Christian Democracy," = in: Thomas Kselman and Joseph A. Buttigieg, eds., *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003), pp. 293-294.

مشوباً بالاضطراب والقلق[٢].

٢ - في المجتمعات التي يمثّل الدين فيها أحد محددات الهويّة، فإنّ الطريق إلى الديمقراطية الليبرالية - بغضّ النظر عن المنعطفات والطرق التي سيسلكها - لا يمكنه أن يتجنّب المرور عبر بوابة السياسات الدينية. فبينما حافظ التيار الأساسي في العلوم الاجتماعية على أطروحة مفادها أن السياسات الدينية والتحوّل الديمقراطي الليبرالي أمران متعارضان ومتضادان، فإنّ القراءة النقديّة للتاريخ تبرزُ لنا صورة أخرى. تاريخياً، لم ينبثق تطوّر الديمقراطية الليبرالية في الغرب (بخاصة في التقاليد الأنكلو - أمريكية) عبر مواجهة صريحة مع السياسات الدينية، بل ظهر غالباً في تناغم معها. في العديد من الديمقراطيات الليبرالية الراسخة، كان النقاش حول موقع الدين من الدولة واحداً من أكثر القضايا الساخنة والمُتنازع عليها، كما أنّ النقاش الديمقراطي والمفاوضات التي دارت حول تحديد الموقع المعياري للدين من الحكم كان جزءاً أصلياً في تطوّر العملية الديمقراطية. إنّ بروز السياسات الدينية - بخاصةٍ في المجال العام - كان جزءاً مهمّاً في تاريخ الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية، ولكنّ النظريات الديمقراطية تقلل من أهمّيته (خاصة عندما يدور النقاش حول السياسة في العالم الإسلامي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر). إنّ النتيجة النظرية الأساسية التي تقدّمها هذه الحجة هي أنّ عملية التحوّل نحو الديمقراطية والليبرالية لا يمكن أن تكون منفصلة عن النقاش حول الدور المعياري الذي يجب أن يؤديه الدين في الحكم.

٣ - ثمة علاقة وثيقة يتمّ تجاهلها غالباً بين الإصلاح الديني والتطوّر السياسي، فعادةً ما يسبقُ الأوّلُ الثاني، بالرغم من أنّ العمليّتين متداخلتان

---

(٢) انظر: Shibley Telhami, "A Growing Muslim Identity," *Los Angeles Times*, 11/7/2004.
استطلاع الرأي العام العربي السنوي ٢٠٠٦ الذي أشرف عليه تلحمي والمتوفر على الموقع:
<http://www.brookings.edu/views/speeches/telhami20070208.pdf>.
حيث اعتبر ٤٥٪ من المشاركين بأن كونهم «مسلمين» هو الجانب الأبرز في هويتهم، بينما اعتبر ٢٩٪ أن كونهم مواطنين في دولهم هو المحدد الأبرز، واختار ٢٠٪ كونهم «عرباً» كمحدد أبرز لهويتهم. انظر:
John Esposito and Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007), pp. 5-6 and 85-87.
للمزيد حول التركة المضطربة للعلمانية في المجتمعات المسلمة، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ومترابطتان بعمق. إنّ هذا القول صحيح بخاصة في المجتمعات التي تخضع لحكم مذهب ديني - سياسي لاديمقراطي ولاليبرالي. إنّ التحوّل نحو الديمقراطية والليبرالية في تلك المجتمعات لا يتطلّب رفضاً أو خصخصة للدين، ولكن ما يحتاجه مثل هذا التحوّل هو إعادة تأويل وتفسير الأفكار الدينية مع احترام المبادئ الأساسية لشرعيّة الدولة وحقوق الأفراد. وعبر هذه العملية من إعادة التأويل، يمكن للجماعات الدينية أن تلعب دوراً في تطوير وتوطيد الديمقراطية الليبرالية. تنطبق هذه الملاحظة على التطوّر التاريخي للديمقراطية الليبرالية في كلّ من الغرب (بخاصة في الحالة الكاثوليكية) وعلى المجتمعات الإسلامية اليوم.

عموماً، فإنّ هذا الكتاب يدافع عن ضرورة إعادة التفكير في النظرية الديمقراطية، بحيث يتم إدماج العنصر الديني في فهم عملية تطوّر الديمقراطية الليبرالية وبنائها الاجتماعي. ولعلّنا نتمكّن عبر مقاربة هذا الموضوع من وجهة نظر تاريخية ومقارنة أن نصل إلى معالجة مختلفة ومتوازنة لهذا الموضوع.

من سقوط جدار برلين إلى سقوط برجي التجارة: السياق الفكري

في أعقاب الحرب الباردة برزت الأصولية الدينية - بخاصة في صورتها الإسلامية - كواحدةٍ من أبرز الأخطار التي تهدد الديمقراطية الليبرالية. وقد حسمت هجمات تنظيم القاعدة في الحادي عشر من سبتمبر الجدال الذي ظهر على السطح عقب سقوط جدار برلين، حول الأخطار الجديدة التي تهدد السلام والأمن العالمي، ومنذ البداية، كانت الأصولية الإسلامية هي المرشّح الرئيس لشغل هذا الموقع[٣]. لقد انشغلت الصحف والمجلات الكبرى

(٣) رغم أنني أستعمل مصطلحات «الأصولية الإسلامية» و«الإسلامويّة» و«الإسلام السياسي» كمترادفات تتبادل المواضع في هذا الكتاب، فإنني أتفق في العموم مع الباحثين المتحفّظين على مصطلح «الأصولية الإسلامية»، الذين يعتبرون أنّ هذا المصطلح اتهاميّ لا توصيفيّ. إنني أستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى أي جماعة تجعل الإسلام هو المكوّن الرئيس لبرنامجها السياسي. في تفكيكه لهذا المصطلح، يقول خوان إدواردو كامبو: «بدلاً من الإشارة إلى جانب موضوعيّ من الظاهرة... اخترع المصطلح [أي الأصولية الإسلامية] ليصبح عنصراً أساسياً في خطاب الهيمنة الأمريكية والأوروبية حول تلك المجتمعات في سبيل السيطرة عليها وإخضاعها. هذا يعني أنّ المصطلح لا يقدّم قيمة تفسيريّة؛ ولا يسهلّ تفسير الاندماج الحديث بين الدين والسياسة بوضوح، إلا إذا نظرنا إلى =

كالإيكونومست *Economist*، والأطلسي الشهرية *Atlantic Monthly*، والتايم *Time*، والفورين أفيرز *Foreign Affairs* بنقاشات حامية حول هذا الموضوع، بتأثير من السياسيين الغربيين البارزين، كجاك شيراك، وهلموت كول Helmut Kohl، ودانييل كويل Daniel Quayle، وإسحاق رابين، والذين حذّروا من أنّ «الخطر الأخضر» للإسلام قد حلّ محلّ «الخطر الأحمر» للشيوعيين، ليصبح هو الخطر الرئيس الذي يهدد الحضارة الغربية(٤).

لم يكن الرأي العام في الولايات المتحدة بعيداً عن رأي النخبة في هذه القضية. في عام ١٩٩٣ - قبل عَقْدٍ تقريباً من أحداث الحادي عشر من سبتمبر - خلص استطلاع واسع للرأي إلى أنّ ٤٢٪ من الأمريكيين يتفقون مع «ضرورة وضع قيود على أعداد المهاجرين المسلمين إلى الولايات المتحدة»، كما اتفق ٤٣٪ من الأمريكيين مع وجهة النظر القائلة بأنّ المسلمين «يميلون

= المصطلح من جهة دلالته على العلماء والمؤسسات التي اخترعته واستعملته». انظر:

Juan Eduardo Campo, "The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic Discourse and the Islamic Question in Egypt," *Contention*, vol. 4 (Spring 1995), p. 168.

ناقش جون اسبوزيتو أصول كلمة «أصولية» «Fundamentalism» محاججاً بأنها لا تُستعمل لوصف المجتمعات المسلمة. انظر:

John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 7-8.

لمناقشة موجزة لهذه النقطة. كما إن كلا من جو ستروك وجويل بينين يفضل استعمال مصطلح «الإسلام السياسي» عوضاً من «الأصولية الإسلامية». انظر دراستهما المتبصّرة:

Joel Beinin and Joe Stork, "On the Modernity, Historical Specificity and International Context of Political Islam," in: Joel Beinin and Joe Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), pp. 3-25.

لمقدمة عامة لهذا الموضوع، اعتقد بأن أفضل كتاب بخصوص هذه المسألة هو:

Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008).

(٤) للاطلاع على بعض الأمثلة المعبّرة عن رأي النخبة خلال تلك الفترة، انظر تعليقات ويلي كلاس، الأمين العام لحلف شمال الأطلسي (الناتو). في عام ١٩٩٥، تحدّث إلى صحيفة *Süddeutsche Zeitung* الألمانية قائلاً: «إنّ الناتو أكثر من مجرّد تحالف عسكريّ، إنّه ملتزم بالدفاع عن المبادئ الأساسيّة للحضارة التي تربط أمريكا الشمالية وأوروبا» وضدّ من ينبغي أن يدافع الناتو عن هذه المبادئ؟ الجواب لكلاس هو: «الأصولية [الإسلامية]»، التي «تشكّل خطراً يوازي خطر الشيوعيّة. وأرجو ألا نستهين بهذا الخطر»، والنصّ مثبت في:

"NATO Chief Warns of Islamic Extremists," *Globe and Mail* (3 February 1995).

لقد توسّعت في مناقشة هذه المسألة في:

"From the Red Menace to the Green Peril: The Enduring Legacy of the Cold War and its Links to Political Islam," *Middle East Affairs Journal*, vol. 3, nos. 3-4 (Summer-Fall 1997), pp. 47-60.

إلى التعصّب الديني»[٥]. ويمكن القول بأن مجموعة من الأحداث الدراماتيكية في العالم العربي والإسلامي خلال العقدين الماضيين كانت مسؤولة عن تشكيل هذه المواقف[٦].

لقد شكّلت مجموعة من الأحداث والصور المشحونة شعورياً الرأيَ العام الأمريكي والسياسة الخارجية الأمريكية، كما صاغت مواقف الأكاديمية الأمريكية تجاه المجتمعات المسلمة في العقدين الماضيين. تضمّ هذه الأحداث الثورة الإيرانية (١٩٧٩) وما رافقها من اقتحام للسفارة الأمريكية في طهران، واغتيال أنور السادات (١٩٨١)، وتفجير السفارة الأمريكية في بيروت ومهاجمة معسكرات جنود البحرية الأمريكية في لبنان (١٩٨٣)، والفتوى التي صدرت بحقّ سلمان رشدي (١٩٨٩)، وقضية الحجاب في فرنسا، وضمّ الكويت إلى العراق بقيادة صدام حسين، وما تلى ذلك من حرب الخليج (١٩٩١)، وحكم طالبان المجحف بحقّ النساء في أفغانستان في التسعينيات، والانتفاضتين الفلسطينيتين وموجة الهجمات الانتحارية ضدّ المدنيين الإسرائيليين (٢٠٠٠)، وأخيراً كان الحدث الأكثر دراماتيكية؛ الهجمات المنظّمة في عام ٢٠٠١ على برجي التجارة العالميين في نيويورك، وعلى مبنى البنتاغون في العاصمة واشنطن. كما أنّ الفوضى التخريبية، وإراقة

---

(٥) John Zogby, "American Attitudes towards Islam: A Nationwide Poll," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 10 (Fall 1993), pp. 403-407.

خلص استطلاع للرأي أجرته الواشنطن بوست ـ أيه بي سي، في آذار/مارس ٢٠٠٦، إلى أنّ «نسبة متزايدة من الأمريكيين يعبّرون عن مواقف لا تفضّل الإسلام، والأغلبيّة تقول بأنّ المسلمين أكثر عرضة لممارسة العنف» كما أنّ «نسبة الأمريكيين الذين يعتقدون بأنّ الإسلام يساهم في تغذية العنف ضدّ غير المسلمين قد تضاعفت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، من ١٤ بالمئة في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢، إلى ٣٣ بالمئة اليوم. كما أنّ هذا الاستطلاع يُظهر بأنّ واحداً من كلّ ثلاثة أمريكيين قد سمع تعليقات متحاملة عن المسلمين مؤخّراً. في سؤال منفصل، أظهر ٤٣ بالمئة أنهم سمعوا ملاحظات سلبية حول العرب». انظر:

Claudia Deane and Darryl Fears, "Negative Perception of Islam Increasing," *Washington Post*, 9/3/2006.

للاطلاع على دراسة صادرة مؤخراً حول هذه الاتجاهات انظر:

Peter Gottschalk and Gabriel Greenberg, *Islamophobia: Making Muslims the Enemy* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008), pp. 1-12 and 143-151.

(٦) إنّ الفهم الأعمق للنظرة الدونيّة من الغرب تجاه الإسلام والمسلمين يتطلّب تعمّقاً في فهم تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب. يمكن الاطلاع على دراستين مميّزتين في هذا الجانب:

Thierry Hentsch, *Imagining the Middle East* (Montreal: Black Rose Books, 1992), pp. 1-21 and 119-158, and Emran Qureshi and Michael Sells, eds., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003), pp. 1-47.

الدماء في العراق بعد سقوط صدام حسين قد عززت هذه الآراء ورسّختها.

لقد أسهمت النقاشات الفكرية قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر في ترسيخ الصورة الدونيّة للمجتمعات المسلمة، بدءاً بأطروحة فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama **نهاية التاريخ**، ومروراً بآراء بنجامين باربر Benjanim Barber في كتابه **الجهاد في مواجهة عالم ماك**، واقتراحات روبرت كابلان Robert Kaplan في الفوضى القادمة، وصولاً إلى الأطروحة الشهيرة لمقالة صامويل هانتنغتون، والتي تمخّضت عن كتاب **صدام الحضارات**. لقد عززت هذه الأطروحات بطرق مختلفة الفكرة القائلة بأنّ الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية متعارضان مع الليبرالية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، ومع بقيّة المبادئ التحررية[٧]. لقد عبّر فرانسيس فوكوياما عن قناعة منتشرة على إطار واسع حين قال:

---

(٧) جميعُ المؤلّفين المذكورين هنا كتبوا حول الإسلام في حقبة ما بعد الحرب الباردة. وقد نشروا أفكارهم في البداية على شكل مقالات وما لبثت أن تحوّلت إلى كتب ذائعة الصيت. انظر:

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), pp. 217 and 235-237.

في ملاحظة هامشيّة، يقول فوكوياما في عام ١٩٩١، عقب الحرب الباردة فوراً بأنّ «العالم سينقسم من الآن فصاعداً حول خطوط متعددة، ولكنّ العالم الثالث والعالم الإسلامي سيبقيان المحدد لمحور النزاع والصراع الرئيس». نقلاً عن:

Martin Walker, "American Eagle Cheated of Its Prey," *Guardian Weekly* (8 September 1991).

انظر أيضاً:

Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (New York: Ballantine Books, 1996), pp. 205-216; Robert D. Kaplan: *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War* (New York: Vintage Books, 2000), pp. 59-98, and *Eastward to Tartary: Travels to the Balkans, the Middle East and the Caucasus* (New York: Vintage Books, 2001), pp. 96-99 and 115-121; Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), pp. 56-78 and 207-218.

خلال تلك الفترة، كان هناك عدد من المفكرين الغربيين البارزين الذين حذّروا من الخطر الإسلامي القادم، منهم:

Bernard Lewis: "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly*, vol. 266, no. 3 (September 1990), pp. 47-60, and "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly*, vol. 271, no. 3 (February 1993), pp. 89-98; Giovanni Sartori, "Rethinking Democracy: Bad Polity and Bad Politics," *International Social Science Journal*, vol. 43 (August 1991), 437-450, and Conor Cruise O'Brien, *On the Eve of the Millennium* (Concord, ON: Anansi, 1994), pp. 12-28 and 139.

مع نهاية الحرب الباردة، سجّل كونور كروز، الكاتب الإيرلندي الشهير، عدّة ملاحظات حول الإسلام والمسلمين: «إنّ المجتمعات المسلمة تبدو عدائيّة في طبيعتها... وهي تبدو عدائيّة لأنها بالفعل كذلك... إنّ الغربيين الذين يدّعون احترام المجتمعات المسلمة، بينما يبقون ملتزمين بالقيم =

«يبدو أنّ هناك أمراً متعلّقاً بالإسلام أو على الأقل، بالنسخ الأصولية من الإسلام، والتي بسطت سيطرتها في السنوات الأخيرة، أمراً يجعل المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص مقاومةً للحداثة. فمن بين جميع الأنظمة الثقافية المعاصرة، فإنّ العالم الإسلامي يحوي العدد الأقلّ من الديمقراطيات (تشكّل تركيا الاستثناء الوحيد)، ولا يضمّ العالم الإسلامي أية دولة قامت بالانتقال من دول العالم الثالث إلى العالم الأوّل كما فعلت كوريا الجنوبية أو سنغافورة»[٨].

لقد أزالت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها أيّة شكوك حول أهميّة هذه الموضوع وإلحاحه، والذي أصبح موضوعاً يتجاوز بكثير أبعاد الأمن العسكري والإرهاب[٩]. فالسؤال حول ملائمة الإسلام للديمقراطية الليبرالية أصبح في قلب النقاشات الجارية حول قضايا الهجرة، والتعددية الثقافية، والمواطنة، والمجتمع السياسي، وعالمية حقوق الإنسان، ومستقبل الجزائر، وعلاقة تركيا بالاتحاد الأوروبي، وعملية السلام الإسرائيلية الفلسطينية، والسياسة الخارجية للولايات المتحدة، والحروب ومشاريع إعادة الإعمار في كلّ من العراق وأفغانستان، كلّ هذا على سبيل المثال لا الحصر. تُصنّف جميع هذه النقاشات داخل سؤال نظريّ أكبر، برزت أهمّيته الكبرى مع بداية القرن الحادي والعشرين: ما هي القيم الأساسية والمُثُل التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية؟ وهل يمكن أن توجد هذه القيم أو

= الغربية، هم إما منافقون أو جاهلون، أو الأمران معاً. في قلب هذه المسألة تأتي العائلة المسلمة، المؤسسة الكريهة... إنّ المجتمعات العربية والمسلمة مريضة، وقد كانت مريضة منذ أمد بعيد. في القرن الماضي، قال المفكّر العربي جمال الدين الأفغاني بأنّ «كلّ مسلم مريض، ودواؤه الوحيد هو القرآن». ومع الأسف فإنّ المرض يزداد سوءاً كلما أخذ المريض المزيد من هذا الدواء»، انظر:
"Sick Man of the World," *Times* [London], 11/5/1989.

(٨) Francis Fukuyama, "History Is Still Going Our Way," *Wall Street Journal*, 5/10/2001.

(٩) بعض المفكّرين الذي كتبوا حول هذه القضية منذ ١١/ ٩، وكان لهم تأثير كبير:
Michael Ignatieff, "The Attack on Human Rights," *Foreign Affairs*, vol. 80, no. 6 (November-December 2001), pp. 102-116; Francis Fukuyama, "Their Target: The Modern World," *Newsweek* (17 December 2001), pp. 42-48; Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," *New Yorker* (19 November 2001), pp. 51-63; Christopher Hitchens, "9/11, Islamic Fascism and The Secular Intellectual: An Evening with Christopher Hitchens," *Salmagundi*, nos. 133-134 (Winter-Spring 2002), pp. 3-30. For Ignatieff's views on Islam and Muslims after 9/11 see Tom Blackwell, "Canada Needs "Lethal Power" Ignatieff Says," *National Post*, 7/11/2002.

تُطوّر في مجتمعات غير غربية؟ وبأي طريقة يمكن أن تكون هذه القيم والمُثل إشكاليّة أو محلاً للنزاع؟ على سبيل المثال، هل يمكن لمُثل الديمقراطية وحقوق الإنسان أن تقوم في مجتمعات تتأسس فيها فكرة «الذات» على قيم مختلفة عن تلك التي تتأسس عليها في الفرديّة الليبرالية؟ وهل هناك أنظمة دينية أكثر ملائمة للديمقراطية الليبرالية من غيرها؟ هذه الأسئلة الواسعة هي ما يشكّل حدود هذا البحث[١٠].

«المشكلة السياسية الكبرى في زماننا»

الدين والديمقراطية

في كتاب ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville **الديمقراطية في أمريكا**، والذي كتبه في عام ١٨٣١ عن الحياة المبكّرة للجمهورية الأمريكية، يناقش توكفيل ما يدعوه «المشكلة السياسية الكبرى في زماننا». لم يكن الجمهور الرئيس لتوكفيل من الأمريكيين، بل كان الطبقات المتعلّمة في بلاده أوروبا، والتي شكّلت مشاكلها السياسية وعيه، خصوصاً في موطنه فرنسا.

وفقاً لتوكفيل فإنّ «تنظيم وتأسيس الديمقراطية في العالم المسيحي هي المشكلة السياسية الكبرى في زماننا»[١١]. تذكّرنا هذه الملاحظة، رغم أنها وردت منذ ١٧٨ عاماً، بأنّ مشكلة العلاقة بين الدين والديمقراطية ليست ظاهرة مختصّة بالمسلمين، بل إن الأديان الأخرى ـ والمسيحية على وجه الخصوص ـ كان عليها مواجهة ذات المشكلة. يمكننا بالقياس على صحّة ملاحظة توكفيل القائلة بأنّ المشكلة الكبرى التي واجهت أوروبا في القرن التاسع عشر كانت سؤال الديمقراطية في البلدان المسيحية، بأن نجادل بأنّ

---

(١٠) لقد استفدت جزئياً في صياغة هذه الأسئلة من:

Giovanni Sartori, "How Far Can Free Government Travel?," *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 3 (July 1995), pp. 101-111; Alfred Stepan, "Religion, Democracy and the "Twin Tolerations"," *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4 (October 2000), pp. 37-57, and Robert Hefner, "On the History and Cross-cultural Possibility of a Democratic Ideal," in: Robert Hefner, ed., *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1998), pp. 3-49.

(١١) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated by Henry Reeve (New York: Vintage Books, 1990), vol. 1, p. 325.

المشكلة الكبرى في زماننا في القرن الحادي والعشرين هي تأسيس وتنظيم الديمقراطية في العالم الإسلامي.

وسط الأدبيات العلمية الغزيرة التي تصدر سنويّاً حول نظريّة الديمقراطية، لا نجد سوى القليل من الإشارات حول علاقة الديمقراطية بالدين إلا في الآونة الأخيرة. فعلى سبيل المثال، في الأعداد الثلاثة المنشورة مؤخّراً من مجلّة **قراء الديمقراطية** *Democracy Readers*، والتي يحررها مجموعة من الأساتذة البارزين في هذا المجال، يجهد القارئ دون جدوى بحثاً عن ذكر لهذا الموضوع في جدول محتويات المجلّة[١٢]. على أنّ هذا الإغفال للبحث في علاقة الديمقراطية والدين أمرٌ مفهوم، ذلك أنّ هذه العلاقة قد حُلّت في الفضاء الغربي بدرجة كبيرة (وإن كانت الولايات المتحدة تشكّل استثناءً مهماً). لقد أصبح هناك إجماع علمانيّ واسع في الديمقراطيات الليبرالية الغربية بشأن هذا السؤال وهذه العلاقة، كما أنّ كل توتّر في هذه العلاقة أصبح يُناقش داخل إطار العملية الديمقراطية، وعبر المؤسسات التي باتت تتمتّع بشرعية واسعة، وهو الأمر غير المتحقق في المجتمعات المسلمة اليوم. وهذا الفارق مهمّ. فأحد الأخطاء التحليلية الكبرى التي تحدث في كثير من الأحيان، في النقاشات السياسية حول العالم الإسلامي، هي الوقوع في إغواء فخّ «الكونيّة الزائفة»، وما أعنيه بذلك هو الاعتقاد الخاطئ بأنّ التجربة الغربية عن العلاقة بين الدين والدولة هي المعيار الكونيّ، الذي لا بدّ أن تحتكم إليه بقيّة البشريّة. وبعبارة أخرى، من الخطأ أن نفترضّ بأن كون الغرب قد حقق إجماعاً ديمقراطياً واسعاً حول العلاقة المعيارية بين الدين والدولة، يعني أنّ على بقيّة البشرية أن تفعل

(١٢) Robert Dahl, Ian Shapiro, and Jose Antonio Cheibub, eds., *The Democracy Sourcebook* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003); Ricardo Blaug and John Schwarzmantel, eds., *Democracy: A Reader* (New York: Columbia University Press, 2001), and Ronald Terchek and Thomas Conte, eds., *Theories of Democracy: A Reader* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001).

في مشاركات دال وشابيرو وشيبوب في المجلّة، توجد مقالتان تتناولان العلاقة بين الثقافة والديمقراطية، ولكنّهما لا تعملان على إضاءة التوتّر بين الدين والديمقراطيّة، بالطريقة التي كان يعنيها توكفيل انظر:

Kenneth Wald and Clyde Wilcox, "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?," *American Political Science Review*, vol. 100, no. 4 (November 2006), pp. 523-529,

والذي كتب مؤلفوه أنه فيما عدا «العلوم الاقتصادية والجغرافية، من الصعب أن نجد علماً من العلوم الاجتماعية قليل الاهتمام بموضوع الدين كما نجد ذلك في العلوم السياسية».

الشيء ذاته، وأن تصل إلى النتيجة نفسها. ويُصاحب هذا الاعتقاد الخاطئ الشعورُ بأنّ أيّ تمظهر للدين في السياسة ـ وهو ما يقلق راحة الغرب ويتحدّى افتراضاته المسبقة حول العلمانية ـ يعني بالتأكيد علامةً من علامات الفاشيّة الدينية.

بالنسبة لمعظم المجتمعات المسلمة، فإنّ سؤال العلاقة المعيارية بين الدين والحكم لم يُحسم بعد، ولم يُحلّ بطريقة ديمقراطية. وأسباب ذلك معقّدة وحاسمة الأهمّية لمن يريد أن يفهم أزمة الديمقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي اليوم. لاشكّ بأن الديمقراطية، خاصة في صورتها الليبرالية كما تُفهم في الغرب، لا تزال مفهوماً محلّ نزاع في العالم الإسلامي، كما أنّ التدخّل الأمريكي مؤخّراً في الشرق الأوسط ـ بدعوى نشر الديمقراطية الليبرالية ـ قد ساهم في تعقيد النقاش الداخلي حول هذه القضيّة[١٣]. وبعيداً عن المعالجة الشاملة لهذا الموضوع، فإنّ هذا الكتاب يهدف إلى حلّ هذا التعقيد وتفكيك الحمولة الشعورية لهذه الأسئلة بُغيةَ جعلها أكثر وضوحاً.

إنّ النقاش النظري العام حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية يندرج تحت العلاقة المفهومية الأوسع بين الدين والديمقراطية، والتوافق بينهما يعتمد جزئياً على التعريف الذي يتمّ استعماله لكلّ من الدين والديمقراطية. في هذا الكتاب، فإنّ الدين يُنظر إليه بصورة عامة على أنّه نظام محدد من الاعتقادات حول الإله، يتضمّن نظاماً أخلاقياً، وطقوسياً، كما يتضمّن فلسفة في الحياة والعيش[١٤] ثمة أهمّية مخصوصة للمُثل المعيارية للمؤمن من جهة

---

(١٣) Mikaela A. McDermott and Brian Katulis, "Even the Word "Democracy" Now Repels Mideast Reformers," *Christian Science Monitor*, 20/5/2004, and "Broader Middle East and North Africa Initiative: Imperilled at Birth," International Crisis Group Report (7 June 2004).

انظر أيضاً مقابلة مع نادر فرجاني (Nader Fergany) منسق تقارير التنمية العربية وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي بعنوان:

"The USA Has Given Democracy a Bad Name," <http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_C-476/_nr-189/_P-I/i.html>.

لنظرة عامة موجزة على النقاش حول الديمقراطية في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، انظر:

Abdelwahab El-Affendi, "On the State, Democracy and Pluralism," in: Basheer Nafi and Suha Taji-Farouki, eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century* (New York: I. B. Tauris, 2004), pp. 180-203.

(١٤) في تعريف كليفورد غيرتز الشهير في الأوساط السوسيولوجية، فإنّ الدين جزء من «نظام ثقافي». يعرّف غيرتز الدين «(١) نظام من الرموز الذي يعمل على (٢) إقامة حالة شعورية قوية، =

علاقتها بمبادئ المجتمع السياسي، والمواطنة، وحقوق الإنسان، واحترام القانون، واحترام شرعية السلطة السياسية، وهذه الأخيرة حاسمة للغاية. بالنسبة للمجتمعات المسلمة، فإنّ السؤال الرئيس الذي يُطرح هو إن كانت الديمقراطية الليبرالية قادرة على التعايش مع الإسلام، أو كما يعبّر عن هذه الفكرة ببراعة أحد العلماء البارزين في هذا الشأن:

«هناك سؤال ممضّ يقع في قلب النقاش الجاري حول الديمقراطية في العالم الإسلامي: هل تتوافق الديمقراطية الليبرالية مع الإسلام؟ أو هل أقصى ما يمكن توقّعه من السلطات الاستبدادية هي درجة ما من احترام القانون، وبعض التسامح مع النقد؟ إنّ العالم الديمقراطي يحوي أشكالاً متعددة من الحكومات - الجمهوريات والملكيات، والأنظمة الرئاسية والبرلمانية، والدول العلمانية والكنائس الرسميّة المؤسَّسة، ويحتوي على أشكال متنوّعة من الأنظمة الانتخابية - ولكنها جميعاً تشترك في مجموعة من الافتراضات الأساسية والممارسات التي تشكّل الحدّ الفاصل بين الحكومات الديمقراطية وغير الديمقراطية. هل هناك إمكانية لأن يُطوّر المسلمون شكلاً من الحكم الذي يتلاءم مع تاريخهم وثقافتهم وتقاليدهم الدينية، وأن يحقق في آنٍ معاً الحريّة الفرديّة ويضمن حقوق الإنسان لمواطنيه، بالمعنى الذي نفهم به هذه المصطلحات في المجتمعات الحرّة في الغرب»[(١٥)]؟

يسعى هذا الكتاب إلى الاشتباك مع هذه الأسئلة.

إن التعريف المُستعمل في هذا الكتاب للديمقراطية الليبرالية هو التعريف الذي يجد جذوره في النظريّة السياسية لجون لوك (مبدأ الموافقة والقبول)، وفي نظرية جان جاك روسو في (السيادة الشعبية)، وفي نظرية جون ستيوارت

= ومنتشرة، وطويلة الأمد، بالإضافة إلى تشكيل دوافع البشر عبر (٣) صياغة مفاهيم عن النظام العام للوجود و(٤) إسباغ هالة عليه نابعة من حقيقة أنّ (٥) الدوافع والحالة الشعورية يبدوان واقعيين تماماً».

انظر:

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 90.

(١٥) Lewis, "Islam and Liberal Democracy," p. 92.

ميل في الحريّة الفرديّة[١٦]. والمفهوم في هذا الكتاب أكثر متانة من المنظور الشومبيتاري [نسبة إلى جوزيف شومبيتر (المترجم)]، حيث تكون الديمقراطية بالنسبة له مجرّد القدرة على الانتخاب لصالح، أو ضدّ الزعماء السياسيين المحتملين، فالمفهوم يُستعمل هنا بطريقة أكثر تواضعاً كما في الديمقراطيات التداولية والتشاركية[١٧]. بعبارة أخرى، فإنّ مفهوم الديمقراطية الليبرالية يكتسب متانته حين تكون جذور السلطة السياسية نابعةً من رضى المحكومين الذين ينتخبون ممثّليهم، وحين تُصان حقوق الإنسان الأساسية التي أعلن عنها «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[١٨] كما أنّ مفهوم روبرت دال

---

(١٦) John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988); Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, translated by Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 1987), and John Stuart Mill, *On Liberty*, edited by Gertrude Himmelfarb (New York: Penguin Books, 1974).

إنّ العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية علاقة معقّدة ولا تدخل ضمن إطار بحث هذا الكتاب. يكفي أن نعلم بأن فهم تاريخ كلّ منهما والعلاقات الداخلية المتبادلة بينهما سيكون مفيداً في فهم الإشكالات والعوائق لتطوّر الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات غير الغربية. إنّ أحد أول من تناول العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية من بين مفكري الحداثة هو بنجامين كونستانت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٠). انظر:

Benjamin Constant, "De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes," in: Benjamin Constant, *Constant: Political Writings*, edited by Biancamaria Fontana (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), pp. 307-328.

(١٧) حول الديمقراطية الشومبيتارية، انظر:

Joseph Schumpeter, "Another Theory of Democracy," in: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper, 1950), pp. 269-283.

وحول الديمقراطية التداولية، انظر:

Joshua Cohen, "Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy," in: James Bohman and William Rehg, eds., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), pp. 67-92.

(١٨) إنني واعٍ لأهميّة التحفّظات التي يطرحها بيخو بارخ في:

Bhikhu Parekh, "The Cultural Particularity of Liberal Democracy," in: David Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), pp. 156-175.

ولكن على الرغم من أهمّية هذه الملاحظات، وتعاطفي معها، فإنّ فهمي لإمكانية قيام الديمقراطية الليبرالية في العالم غير الغربي يميل إلى موقف أمارتيا سن كما وضّحه في المقالات الثلاثة التالية:

Amartya Sen: "Democracy as a Universal Value," *Journal of Democracy*, vol. 10, no. 3 (July 1999), pp. 3-17; "Human Rights and Asian Values," *New Republic* (21 July 1997), pp. 33-40, and "Why Democratization Is Not the Same as Westernization," *New Republic* (6 October 2003), pp. 28-33.

يقول البعض بأنه من بين المنظّرين السياسيين، وحده جون ستيوارت ميل من كان ليبرالياً ديمقراطياً، على خلاف جان جاك روسو، الذي كان أقرب إلى الديمقراطية التشاركيّة، وعلى خلاف جون لوك أيضاً، والذي كان مفهومه عن الديمقراطية أضيق من مفهوم ميل. إنني أتفق مع القائلين بأنّ =

Robert Dahl الشهير «حكم الكثرة Polyarchy» يمثّل تنبيهاً مهماً يُقرّبنا من المعنى الاستعمالي للديمقراطية الليبرالية كما سنستعمله في الكتاب[١٩].

«حكم الكثرة» وفقاً لروبرت دال «هو نظام سياسي يتميّز على المستوى العام بسمتين اثنتين، حيث تتسع المواطنة لتشمل نسبة كبيرة من البالغين، وتشمل حقوق المواطنة الحقّ بالتصويت ضدّ المسؤولين الكبار لإخراجهم من الحكومة»[٢٠]. ولتحقيق هاتين السمتين لا بدّ من تحقق ثماني ضمانات: ١ ـ حرية تشكيل المؤسسات والهيئات وحرية الانضمام إليها ٢ ـ حريّة التعبير ٣ ـ حقّ الانتخاب العام ٤ ـ حقّ إدارة العمل ٥ ـ حقّ القادة السياسيين في التنافس على الدعم والأصوات ٦ ـ الشفافية وإمكانية الوصول للمعلومات ٧ ـ الانتخابات الحرّة والنزيهة ٨ ـ وجود مؤسسات تضمن خضوع سياسات الحكومة لأصوات الناخبين وكافة آليات التفضيل التي يعبّر المواطنون من خلالها[٢١]. وبينما تعتبر جميع هذه الضمانات ضرورية لتحقق الديمقراطية الليبرالية فإنها ليست كافية وحدها، فلا بدّ من وجود ضمانات دستورية لحماية الحقوق الأساسية والحريات ولضمان سير عمل الحكومة المنتخبة ديمقراطياً داخل إطار الدستور. تصوغ هذه الأحكام والضمانات المفهوم الاستعمالي للديمقراطية الليبرالية في هذا الكتاب.

بتبنّي قائمة دال، فإنني أتفق مع مكوّن رئيسي فيما بات يُعرف اليوم بنظرية التحديث، أي وجود مجموعة من الأهداف الملائمة لأيّ مجتمع يطمح لتأسيس الديمقراطية أو تعميقها. في الوقت نفسه، فإنني أعارض الادعاء الذي يُصاحب الفكرة عادة بأن أيّ مجتمع يفتقر لهذه الخصائص هو

= جون لوك قد أكّد على الحقوق الفرديّة، والديمقراطية التمثيلية، وعلى تأسيس الشرعية السياسية على مبدأ «القبول»، وهو ما يجعله ديمقراطياً ليبرالياً في مرحلة مبكّرة منها. وهو ما ينطبق على روسو أيضاً، بسبب تأكيده على مفهوم «السيادة الشعبية»، وهو ما يتفق معه جميع الديمقراطيين الليبراليين (على الأقل حتى المراجعات التي قام بها الواقعيّون لهذا المفهوم في القرن العشرين).

(١٩) يتعلّق التنبيه بالحماية الدستورية للحقوق الأساسية والحريات. لنقاش أوسع حول مشكلات الديمقراطية الليبرالية، انظر:

Frank Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction* (New York: Routledge, 2002), pp. 27-72.

(٢٠) Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 220.

(٢١) Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), p. 3.

مجتمع خالٍ من الديمقراطية، أو أنّ أيّ مجتمع يحقق الخصائص التي أشار إليها دال هو مجتمع قد ضمن تحقق الديمقراطية تماماً وإلى الأبد دون احتمالية تراجع الديمقراطية أو ضعفها فيه.

أما الملاحظة الثانية بشأن نظرية التحديث فهي تتعلّق بما يدعوه ألفريد ستيبان Alfred Stepan بمغالطة «الظروف الفريدة للنشأة»[٢٢]، والمغالطة تتعلّق بحجة تاريخية مفادها أنّ وجود مجموعة معيّنة من الظروف الاجتماعية والقوى شرط لا بدّ منه لإنتاج الظاهرة السياسية (الديمقراطية والمجتمع المدني)، ومن ثمّ فإنّ الافتراض يدّعي بأنه دون إنتاج ذات الظروف الاجتماعية لا يمكن للابتكار الاجتماعي أن يظهر. «تكمن المغالطة بالتأكيد في الخلط بين الظروف المرتبطة بابتكار الظاهرة وبين احتمالية استنساخها أو حتى إعادة صياغتها صياغةً جديدة في ظروف مختلفة»[٢٣]. إنّ التنبيه المنهجي الذي تقدّمه لنا هذه الملاحظة، والذي يستفيد منه هذا الكتاب هو أن نكون حذرين من السقوط في مغالطة الظروف الفريدة للنشأة حين نناقش التطوّر السياسي في المجتمعات غير الغربية. إنّ هذه المغالطة مُتضمّنة في نظريّة التحديث بصورتها المبكّرة، وهي تستند على قراءة لا تاريخية، وعلى التفوّق الثقافي للذات، في قراءتها للتاريخ السياسي الأوروبي، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية. وينبني على هذه المغالطة الاعتقاد بأنّ المجتمعات غير الغربية، والتي ما تزال متأثّرة بثقافاتها المحليّة بدرجة كبيرة، لا يمكنها أن تحقق الديمقراطية الليبرالية بالاستناد إلى تقاليدها المحليّة[٢٤]. ولعلّ مقاربة صامويل هانتنغتون الحضارية - الدينية لدراسة الديمقراطية في أعقاب الحرب الباردة هي انعكاس لهذا المنظور.

في كتابه الشهير - والذي أثار الكثير من النقاش والجدل - «**صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**»، يحافظ هانتنغتون على تركيز خاص على المسيحية والعلمانية في حجّته حول سبب تميز الحضارة الغربية عن غيرها من الحضارات، فيقول: «المسيحية الغربية. . . هي المميّز الأكبر

(٢٢) Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 226-227.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

للحضارة الغربية»[٢٥]. والثقافة الغربية، وفق هانتنغتون، فريدة من نوعها، تحديداً لأنها قامت بدمج القيم الليبرالية والعلمانية في روحها الحضارية منذ البداية، فـ «الله وقيصر، والكنيسة والدولة، والسلطة الروحية والزمنية، كانت تمثّل جميعها ثنويّة سائدةً في الثقافة الغربية»[٢٦]. كذلك، يرى هانتنغتون بأنّ «الشعور بالفرديّة وتقاليد حقوق الإنسان والحريّات» كانت كلها مميّزات حصرية للحضارة الغربية، ومن ثمّ فإنّ «الغرب كان غرباً دائماً، حتى قبل أن يصبح حديثاً»[٢٧]. ثمّ يبحث مباشرة عن إظهار المغايرة بين الغرب وبقيّة المجتمعات في هذه النقطة تحديداً، فيقول: «في الإسلام، الله هو القيصر، وفي الصين واليابان، القيصر هو الإله، وفي الأرثوذكسية، الإله شريك القيصر الصغير»[٢٨].

يتابع هانتنغتون حجّته عن كيف تقوم «ثقافات القربى Kin Cultures» بدعم بعضها البعض بشكل متزايد على طول خطوط الصدع الحضارية، محذّراً من أنّ التحالف الكونفوشي ـ الإسلامي سيتحدّى الغرب في القرن الحادي والعشرين. وبينما يتجنّب هانتنغتون مناقشة بقية الحضارات المنافسة، فإنّه يصوّر الإسلام باعتباره ممثلاً للتحدّي الأكبر للغرب. وفي الصفحات الأخيرة من كتابه يؤكّد بالخطّ العريض على أنّ «المشكلة الكامنة في مواجهة الغرب ليست الأصولية الإسلامية، بل الإسلام نفسه»[٢٩]. وفي معرض حديثه عن العلاقة بين الكونفوشية والديمقراطية، يضمر خطابه جوهرانيّة ثقافية حين يؤكّد بأنّ «تراث الكونفوشية الصينية، بتأكيده على السلطة، والنظام، والتراتبية الهيراركية، وتفوّق الجماعية على الفردية، تشكّل عوائق في وجه التحوّل الديمقراطي»[٣٠]. هذا الكتاب يحاول تحدّي هذه الافتراضات[٣١].

---

(٢٥) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 70.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٩٦ و٧١.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٣١) في نقده لهانتنغتون، يُشير ستيبان إلى أن هانتنغتون قد تجاهل تماماً الأصول الغربية للحزب الماركسي ـ اللينيني في الصين، في تحليله للديمقراطية هناك. انظر:
Stepan, *Arguing Comparative Politics*, p. 215.

التوتّر النظري بين الدين والديمقراطية

إنّ التوتّر بين الدين والديمقراطية توتّرٌ قديم بقدم الفلسفة السياسية. ولنا أن نستذكر كيف أحضرت ديمقراطية أثينا سقراط إلى المحكمة تحت ذريعة تهمتين: إفساد عقول الشباب وازدراء الآلهة. وما يزال الخلاف قائماً بين المؤرّخين حول ما إذا كانت التهم الموجّهة لسقراط قد وُجّهت له على خلفية آراءه الدينية أم السياسية(٣٢).

في الحقبة الحديثة، وللوهلة الأولى، يبدو أن العلاقة بين الدين والديمقراطية كانت تتسم بالنزاع والتعارض دوماً. فكلٌ من المفهومين يخاطب جانباً مختلفاً من الوضع البشري، فالدين هو نظام من المعتقدات والطقوس المرتبط بالإله والمقدّس، وبهذا المعنى، فإنّ الدين حتماً شأن ميتافيزيقي وأخروي من جهة توجّهه وغايته. وعلى اختلاف التمظهرات الدينية بين الأديان، فإنها جميعاً تشترك في هذه السمات والملامح.

على الجانب الآخر، فإنّ الديمقراطية حتماً، دنيوية، وعلمانية، وقائمة على المساواة. وبغضّ النظر عن المعتقد الديني، أو العرق، أو المذهب، فإنّ الديمقراطية (بخاصة في نسختها الليبرالية) تتضمّن المساواة في الحقوق، والمساواة أمام القانون، لجميع المواطنين دون أيّ تمييز. وغايتها موجّهة نحو إدارة الشؤون الإنسانية دون عنف، بهدف خلق حياة جيّدة على هذه الأرض وليس في العالم الأخروي. وعلى خلاف الأوامر الدينية، فإنّ قواعد الديمقراطية خاضعة للتغيير والتعديل والتبديل، وهذه الطبيعة الحصرية للديمقراطية هي ما يميّزها عن الدين وعن كافة الأنظمة السياسية التي تقوم على أساس لاهوتي.

إحدى الطرق لنتمكّن من تصوّر التوتّر النظري بين الدين والديمقراطية هو تصوّر محورين: عمودي وأفقي.

---

(٣٢) I. F. Stone, *The Trial of Socrates* (Boston, MA: Little Brown, 1988), pp. 135-139 and 174-180.

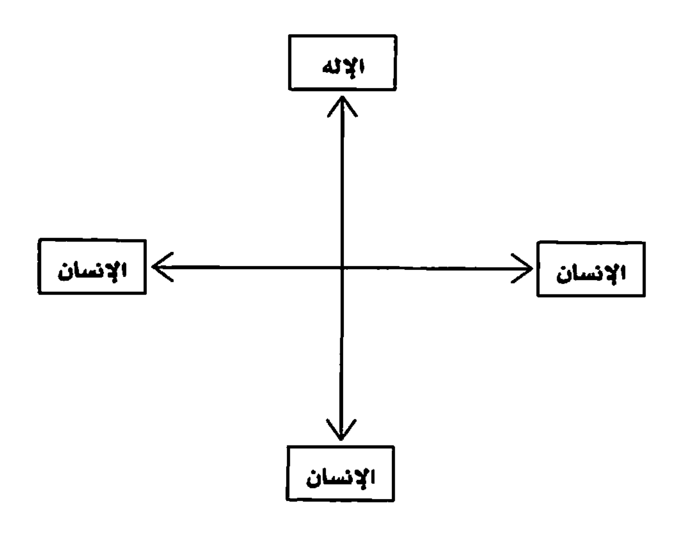
وهو يركّز على انتهاكاته السياسية المزعومة، بينما يركز جيمس كولايكو على الانتهاكات الدينية:

James Colaiaco, *Socrates against Athens: Philosophy on Trial* (New York: Routledge, 2001), pp. 105-130.

للمزيد انظر:

Mark L. McPherran, *The Religion of Socrates* (University Park: Penn State University Press, 1996), pp. 1-28.

كما يظهر الرسم التخطيطي أدناه، فإنّ الدين بالدرجة الأولى علاقة عمودية بين الفرد وإلهه. وهذه العلاقة بشكلها الأقصى لا تتطلّب تأثيراً أو اهتماماً من الأفراد الآخرين في المجتمع. في الجانب الآخر، فإنّ الديمقراطية نظام من المؤسسات السياسية التي تتضمّن علاقة أفقية بين الأفراد في المجتمع. وهي في تعريفها الأساسي تخلو من أية مرجعية للمقدّس أو للمفارق. ويظهر التوتّر عندما يتقاطع المحوران(٣٣).



إحدى نقاط الاحتكاك والخلاف الواضحة هي حين يحاول بعض أفراد المجتمع إقحام علاقاتهم العمودية بالإله في الحيّز العام الأفقي لتنظيم العلاقات الاجتماعية. أو بعبارة أخرى، حين يكفّ الأساس الأخلاقي للسلطة السياسية الشرعية عن كونه مستنداً حصراً على المحور الأفقي (السيادة الشعبية)، وينزاح إلى المحور العمودي (السيادة الإلهية)، حينها تُنتقص الديمقراطية. هذا هو السبب الذي يجعل البعض يعتبر السياسات الدينية متعارضة مع السياسة الديمقراطية، وهذا هو السبب الذي يجعل منظّري الديمقراطيّة يؤكّدون ضرورة انسحاب الدين أو ضرورة فصله عن المجال السياسي في الدول الديمقراطية الليبرالية(٣٤). إن الاعتراض على

(٣٣) Roger Strauss, "The Relations of Religion to Democracy," *Public Opinion Quarterly*, vol. 2 (January 1938), pp. 37-38.

(٣٤) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 10-11.

السياسات الدينية من منظور النظرية الديمقراطية الليبرالية يبدو وجيهاً بناءً على الأرضية التالية: يدّعي الدين حيازته للحقائق الكونية. وقد تعمل الصلابة الأيديولوجية لهذه الاعتقادات الدينية على تقويض وإضعاف التسامح، وقبول التعددية، والتسويات، وجميعها جوانب أساسية في السياسات الديمقراطية الليبرالية[٣٥].

ثانياً، يمارس الدين دوراً إقصائياً، لأنه يقوم ببناء حدود لا يمكن تخطّيها بين المؤمنين وغير المؤمنين، بينما تتسم الديمقراطية بالشمول والمساواة بين المواطنين، وعدم التمييز بينهم؛ فالمواطنة لا تقوم على الموالاة للإله، بل على العضوية في المجتمع السياسي.

ثالثاً، يقوم الدين بتقويض النظام العلماني للمجتمع، والذي يُعدّ شرطاً مهماً لضمان الليبرالية والحفاظ على السلام الديمقراطي[٣٦]. بعبارة أخرى، يسعى الدين لهدم التميز بين المحورين الأفقي والعمودي عبر إنزال الإله من سماواته العليا وزجّه في قلب النقاش العام. والخطر على الأقليات من الأكثريات الدينية كامنٌ في هذه النقطة بالتحديد.

نجد هذه الملاحظات متضمّنَةً في عدد كبير من أدبيات نظرية الديمقراطية الليبرالية. وتنسجم هذه الملاحظات مع الفهم التنويري الأوروبي لدور الدين في المجتمع الليبرالي، ويسعى هذا الكتاب لتوسيع فهمنا لهذه الافتراضات ذائعة الانتشار. وتحديداً، يتحدّى هذا الكتاب أطروحة عدم التوافق البنيوي بين السياسات الدينية وتطوّر الديمقراطية الليبرالية[٣٧]. وفي سبيل تحقيق ذلك سأقوم بتطوير ثلاثة حجج رئيسية.

تتعلّق **الحجة الأولى** بالعلاقة بين الديمقراطية الليبرالية والعلمانية؛ فبينما

---

(٣٥) James Reichley, "Democracy and Religion," *PS*, vol. 19, no. 4 (Autumn 1986), pp. 801-806.

(٣٦) Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Amy Gutmann, ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.

(٣٧) إنني مدين لكامل أفكار ستاثيس كاليفاس العلمية حول الدين والسياسة لما ساهمت به من تشكيل أفكاري حول هذا الموضوع. للاطلاع على المراجع بالتحديد، انظر قائمة المراجع في هذا الكتاب.

يُسلِّم بحاجة الديمقراطية الليبرالية للعلمانية للحفاظ على نفسها، فإنني أقدّم ملاحظتين بهذا الخصوص. **الأولى**: لم تنشأ التقاليد الدينية حاملةً في طبيعتها نزوعاً أصلياً مؤيّداً للديمقراطية والعلمانية[٣٨]، فمثل هذه الأفكار لا بدّ أن تتأسس اجتماعياً من قبل أفراد المجتمع قبل أن تتعمّق جذورها فيه. أما عن كيفية تبيئة العلمانية في الديمقراطيات الناشئة، فإنّ هذا يشكّل جزءاً مهمّاً من المناقشة التي لم تلقَ حتى الآن اهتماماً علمياً كافياً. يحاجج هذا الكتاب بأنّ الإجماع العلماني يظهر غالباً بارتباط وثيق مع انخراط الأفكار الدينية في السياسة والتحولات الناجمة عن ذلك. وكما تؤكّد المُشاهدات والملاحظات، فإنّ إمكانية التحوّل طويل الأمد نحو السياسات العلمانية في المجتمعات الدينية تزداد عندما لا يتمّ فرض العلمانية من أعلى الهرم إلى أسفله، بل عندما تنبعث من القاعدة إلى القمّة، ومن خلال إجماع ديمقراطي حول الدور الملائم للدين في الحكم. بعبارة أخرى، لكي تتصالح الجماعات الدينية مع المفهوم السياسي الذي يفصل بين الدين والدولة، لا بدّ من تقديم نظريّة عن العلمانية السياسية على أساس ديني.

يترافق مع الملاحظة السالفة، **ملاحظة ثانية** تتعلّق بوجود نماذج متعددة من العلمانية التي يمكنها أن تتكيّف وتتلاءم مع الديمقراطية الليبرالية. غالباً ما يتجنّب منظّرو الديمقراطية توضيح عوامل التعايش بين الديمقراطية الليبرالية والدين، ولا شكّ بأنّ الطريقة التي نُعرّف بها العلمانية جزءٌ حاسم من هذا النقاش. إنني أؤكد على وجود مساحة واسعة من المرونة للتعامل مع هذا الموضوع أوسع مما يُظنّ عادةً، وبناءً على ذلك، فإنّ إعادة التفكير في مفهوم العلمانية السياسية مطلوب. وهذا النقاش يكتسي أهمّية خاصةً في سياق تطوير نظرية ديمقراطية ـ ليبرالية للمجتمعات المسلمة، نظراً لبروز الدين في الشؤون العامة في العالم الإسلامي اليوم، ونظراً للتصوّر السلبي الذي ينظر به كثيرٌ من المسلمين لمفهوم العلمانية[٣٩].

---

(٣٨) بعبارة أخرى، فإنني لا أتفق مع العلماء، أمثال هانتنغتون، الذين يرون بأنّ «مفاهيم الفرديّة وتقاليد حقوق الإنسان والحرّيات» أمر يختصّ بالحضارة الغربية وحدها ومن ثمّ فإنّ «الغرب كان غربياً قبل أن يصبح حديثاً». انظر:
Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 69 and 71.

(٣٩) تنزع الأدبيات الأكاديمية حول الإسلام والعلمانية إلى الاستقطاب. في القطب الأوّل، يحضر علماء أمثال برنارد لويس، إرنست غيلنر، وصامويل هانتنغتون، وإيلي خدوري، وجون =

أما الحجة الرئيسة الثانية التي سأطوّرها فهي أنّ الطريق إلى الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات التي يُشكّل الدين فيها المحدد الرئيس للهويّة، بغضّ النظر عن المسالك التي سيقطعها، لا بدّ له من المرور ببوابة السياسات الدينية. وهذا الرأي يستند إلى اقتران تاريخي. وهو يقوم على لحظة تاريخية محددة، وعلى جزء محدد من العالم قيد الدراسة في هذا الكتاب (نهاية القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين في العالم الإسلامي). إنني لا أزعم بأنّ التحوّل نحو الديمقراطية العلمانية في كّل زمان ومكان في العالم الإسلامي (أو في غيره) لا بدّ أن يمرّ من خلال بوابة السياسات الدينية.

حتى هذه اللحظة، هناك إجماع واسع في العلوم الاجتماعية بأنّ التنظيم الديني وتطوّر الديمقراطية الليبرالية أمران متعارضان. وأنا أرى بأنّ هذا ناتج عن قراءة غير دقيقة لتاريخ الديمقراطية الليبرالية، فتطوّر الديمقراطية الليبرالية

= واتربوري، الذين يدافعون بطرق مختلفة ولأسباب مختلفة عن فكرة «الاستثناء الإسلامي». وعلى النقيض من هذا القطب، يحضر علماء من أمثال جيمس بيسكاتوري، وديل إيكلمان، وصادق العظم، وعبدو فيلالي الأنصاري وإيرا لابيدوس، الذين يقولون بوجود توافق ممكن بين الإسلام والعلمانية. انظر: المصدر نفسه، ٥٦ ـ ٧٨ و٢٠٧ ـ ٢١٨؛

Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Harper Collins, 2003), pp. 96-116; Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin Books, 1996), pp. 15-29; Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992), vols. 1-2; John Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East," in: Ghassan Salamé, ed., *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World* (New York; London: I. B. Tauris, 1994), pp. 23-47; James Piscatori and Dale Eickelman, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 46-79; Sadiq Al Azm, "Is Islam Secularizable?," in: Elisabeth Ozdalga and Sune Persson, eds., *Civil Society, Democracy and the Muslim World* (Istanbul: Swedish Research Institute, 1997), pp. 17-22; Abdou Filali-Ansary, "Muslims and Democracy," and "The Challenge of Secularization," in: Larry Diamond, Marc F. Plattner, and Daniel Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), pp. 193-207 and 232-236; Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 6, no. 4 (October 1975), pp. 363-385.

يتمتع العمل التالي بملاحظات ثاقبة:

Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 107-109 and 172-183.

وكذلك المساهمة العلمية لـ:

Sami Zubaida, "Islam and Secularization," *Asian Journal of Social Science*, vol. 33, no. 3 (September 2005), pp. 438-448.

في الغرب (خصوصاً في التقاليد الأنكلو ـ أمريكية) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتغيّر الأفكار الدينية. وكذلك، فإنّ الحوار الدينيّ كان شرطاً ممهداً لصعود المجال العام في بدايات الفترة الحديثة[٤٠]. في كثيرٍ من الديمقراطيات الليبرالية الراسخة، كان موقع الدين في الدولة أحد قضايا الخلاف والتنازع الساخنة.

كان النقاش والمساومات الديمقراطية حول الدور المعياري الذي يجب أن يلعبه الدين في الحكم جزءاً أصلياً في التحوّل نحو الديمقراطية الليبرالية وتدعيمها، كما أنّ بروز السياسات الدينية ـ بخاصة في المجال العام ـ شكّل جزءاً مهماً في تاريخ الكفاح نحو الديمقراطية الليبرالية، وهو دور تمّ الحطّ من قيمته من قبل منظّري الديمقراطية (بخاصة حين تتم مناقشة السياسة في العالم الإسلامي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر)[٤١] والنتيجة الرئيسة

---

(٤٠) يُقدّم لنا توكفيل مؤشراً حول ذلك، حين يلاحظ بأنّ «المناخ الديني، كان أوّل ما لفت انتباهه عند وصوله إلى الولايات المتحدة» وأنّه «بالنسبة إلى جميع الأمريكيين، فإنّ فكرتي المسيحية والليبرالية ممتزجتان تماماً، بحيث يكاد يستحيل تصوّر إحداهما دون الأخرى». انظر:
Tocqueville, *Democracy in America,* pp. 293 and 295.

في حالة أوروبا، فقد لعبت الأحزاب المسيحية الديمقراطية دوراً مهماً ـ وكثيراً ما يتمّ تجاهله ـ في تأسيس الديمقراطية الليبرالية وتدعيمها في بلجيكا، وهولندا، والنمسا، وألمانيا، وإيطاليا. انظر:
Strathis Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

(٤١) إنّ منظري الديمقراطية الذين يعاينوا العالم الإسلامي عن كثب وقرب، يعتمدون غالباً على أعمال برنارد لويس باعتبارها تشكّل سلطة علميّة مرجعيّة. في إحدى مقالاته في مجلة الديمقراطية، يحاول لويس أن يقدّم رؤية تاريخية مقارنة حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية، وخلال تلك المقالة يحرص لويس على تجنّب ذكر الدور الذي لعبه الدين في التطوّر السياسي في الغرب. انظر:
Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy,* vol. 7, no. 2 (April 1996), pp. 52-63.

يعترف كلّ من جين إلشتاين (التي تقتبس من لويس صراحةً)، وروجر سكروتون بدور الدين في التطوّر السياسي في الغرب، ولكنهما يحاججان بأنّ العقيدة الداخليّة للمسيحية تختلف بصورة جوهريّة عن عقيدة الإسلام فيما يتعلّق بالسياسة. انظر:
Jean Elshtain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (New York: Basic Books, 2003), pp. 28-34 and 139-144, and Roger Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (Wilmington, Del: ISI Books, 2002), pp. 3-4, 47-51 and 132-144.

للاطلاع على صدى آراء برنارد لويس حول الإسلام والعلمانية بين الفلاسفة السياسيين الميّالين لليسار، انظر:
Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 62, and Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (New York: Verso, 1993), p. 132.

في حقل السياسات المقارنة في الشرق الأوسط، أصبحت المناقشات حول العلاقة بين =

التي تنبثق عن هذه الحجة، والتي تتعلّق بدراسة الديمقراطية الليبرالية ومشكلاتها في المجتمعات المسلمة، هي أنّ عملية التحوّل الديمقراطي والليبرالي لا يمكن أن تُفصل عن النقاش حول العلاقة المعيارية بين الدين والحكم.

أما **الحجة الثالثة** ذات الأهمية الحاسمة، فهي تدور حول وجود علاقة وثيقة - نظرية وتاريخية - بين الإصلاح الديني والتطوّر السياسي. فالأوّل يسبق الثاني بشكل نموذجي، على أنّهما مترابطان بعمق ومتعاضدان ومتبادلا التعزيز. لهذه الحجة أهمّيتها الخاصة في المجتمعات الدينية التي يرزح الكثير من سكانها تحت مجموعة من الأفكار السياسية اللاديمقراطية اللاليبرالية. لا تتطلّب الديمقراطية الليبرالية رفضاً للدين ولا خصخصة له، بل تحتاج إلى إعادة تأويل الأفكار الدينية من جهة علاقتها بالأساس الأخلاقي لشرعية السلطة السياسية، ولمركزية الحقوق الفرديّة. وعبر الانخراط في هذا الإصلاح اللاهوتي، يمكن للجماعات الدينية أن تلعب دوراً مهمّاً وتأسيسياً في تطوير وتدعيم الديمقراطية الليبرالية.

إيضاح المقاربات النظرية وافتراضاتها

يسعى هذا الكتاب إلى التأمّل في العلاقة النظرية والعملية بين الدين والديمقراطية. والمشكلة الرئيسة التي يدور حولها الكتاب هي أنّ الديمقراطية الليبرالية تتطلب شكلاً من العلمانية السياسية، بيد أنّ المرجعيات الفكرية والسياسية والثقافية للمسلمين الديمقراطيين في العالم الإسلامي لا تزال دينية الطابع. وتنطوي تحت هذه الإشكالية إشكاليةُ العلاقة بين الثقافة السياسية والديمقراطية. في مثل هذه الدراسة، يكمن الخطر في افتراض أنّ الثقافة السياسية هي العامل الأبرز في تفسير غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي، وثمة خطر مرتبط بالأوّل، وهو الافتراض المبسّط والمختزل

= الديمقراطية والثقافة السياسية تتجاوز أطروحات لويس، والذي لم يعد ممثّل هذا الحقل بعد الآن. للاطلاع على إحدى هذه الدراسات الدقيقة، ولو أنها لا تزال ملتزمة ببعض افتراضات نظريّة التحديث، حول دور الدين في التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة، انظر:

Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East".

بوجود علاقة سببية بين الثقافة السياسية والتحوّل الديمقراطي. يحاول هذا الكتاب تجنّب هذين الافتراضين. وفي الغالب، يحاول الكتاب تجنّب افتراض وجود علاقات سببية بين الثقافة، والسياسة، والاقتصاد، وبقية العوامل، سوى باعتبارها فرضيات مؤقّتة تساعد في تفسير الحجة الرئيسة القائلة بأنّ طريقاً إلى الديمقراطية العلمانية يمكن أن يظهر داخل إطار السياسات الدينية. والافتراض الذي يستند إليه الكتاب هو أنّ هناك عدداً كبيراً من العوامل التاريخية، والبنيوية والثقافية التي تفسّر العقبات التي تواجه الديمقراطية في العالم المتطوّر. يتطلّب التحليل الشامل لهذه الإشكالية استكشاف السياقات الاقتصادية، والاجتماعية ـ السياسية، والدولية المؤثّرة في مسار التحوّل الديمقراطي. يتفق علماء الاجتماع غالباً على مجموعة من الشروط الملازمة للديمقراطية، تتضمّن التحديث الاجتماعي والاقتصادي (على سبيل المثال: تطوّر التصنيع، ارتفاع الناتج القومي الإجمالي GNP، محو الأميّة، وارتفاع مستويات التعليم، وتطور وسائل الاتصال العمومي) كما تتضمّن البنية الطبقيّة (وجود طبقة وسطى كبيرة، وبرجوازية مستقلة)، كما تتضمّن أخيراً ثقافة سياسية ديمقراطية (المعايير الثقافية، والقيم، والقناعات التي تشكّل السلوك السياسي)[٤٢].

لاحظت الدراسة المهمّة، التي أجريت في جامعة ماكجيل McGill، حول الليبرالية السياسية والديمقراطية في العالم العربي، بأنّ الثقافة السياسية «لا ينبغي أن يُنظر إليها على أنها العامل الأهم أو الرئيس في أي عملية محليّة للتحوّل الديمقراطي. فالمواقف الثقافية... لا تؤثّر في الوقائع السياسية وحسب، بل تتأثر هي نفسها بالسياق السياسي»[٤٣]. وتبعاً لهذه الرؤية، فإنّ الثقافة السياسية ليست عاملاً ثابتاً، بل هي موضوع لمجموعة من التأثيرات والعوامل. فالروح السياسية للأمم، بناءً على هذه الافتراضات، ليست ثابتة في موقفها المؤيّد، أو الرافض، للديمقراطية، والتأكيدُ على

(٤٢) للاطلاع على مختصر مفيد حول هذه النقطة، انظر:

Howard Handleman, *The Challenge of Third World Development*, 3rd ed. (Uppper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003), pp. 35-42.

(٤٣) Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995), vol. 1, p. 7.

وجود موقف ثابت للأمم هو موقف لا تاريخي. في هذا السياق كتب لاري دايموند Larry Diamond: «هناك دلائل تاريخية معتبرة على أنّ الثقافة الديمقراطية هي نتيجة بقدر ما هي سبب للديمقراطية الفعالة»[٤٤]. تتفق هذه الدراسة بدرجة كبيرة مع هذه الملاحظة.

وبدلاً من الانشغال في معالجة المزاعم حول العلاقة السببية بين الثقافة السياسية والديمقراطية، فإنّ هذا الكتاب يركّز على اتساق صورة العلاقة بين الدين والديمقراطية، حيث يساهم الأوّل إيجابياً لمصلحة الثاني. إنّ نقاش السياسات الإسلامية في تركيا وإندونيسيا فيما يتعلّق بظهور المعايير العلمانية هو نقاش فكري يهدف ببساطة إلى التعرّف على اتجاه سياسي ناشئ. إنني أؤكد على أنّ هذه الملاحظات صالحة إلى حدّ أنّ هذا التحوّل العلماني داخل إطار الأحزاب السياسية الإسلامية وممثّلي المسلمين سيؤثّر في مسار التحوّل الديمقراطي.

مقاربة منهجية: نحو نظرية سياسية مقارنة

إنّ المقاربة المنهجية الرئيسة في الكتاب هي مقاربة تاريخية ومقارنة، تعتمد على دروس وخبرات النظرية السياسية الغربية وعلى التاريخ. سأتفحّص العلاقة بين تطوّر الديمقراطية الليبرالية والدين نظرياً وفي سياق العالم الإسلامي[٤٥]. وسأناقش بشكل مفصّل تجارب ثلاثة بلدان إسلامية كبرى - إيران وتركيا وإندونيسيا - في سبيل تدعيم الآراء النظرية لهذا الكتاب.

بعبارات محددة، فإن هذه المقاربة تهدف إلى التعويض عن الضعف الأكاديمي والعلمي في دراسة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية[٤٦]، وستظهر

---

(٤٤) Larry Diamond, "Three Paradoxes of Democracy," in: Larry Diamond and Marc Plattner, eds., *The Global Resurgence of Democracy*, 2nd ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996), p. 120.

(٤٥) حول المقارنة العابرة للثقافات، انظر:

Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 1-45.

(٤٦) في حقل الدراسات حول الإسلام والديمقراطية، نادراً ما تُستعمل المقاربة التاريخية المقارنة، التي تستفيد من أفكار النظرية السياسية الغربية. إنّ هذه المقاربة غائبةٌ في معظم الدراسات المستفيضة حول هذا الموضوع، بما فيها:

المقاربة التاريخية والمقارنة مدى هذا الضعف. لقد انتعشت تفسيرات وتأويلات الاتجاه الرئيس في نظرية التحديث والاستشراق، في دراسة

Diamond, Plattner, and Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East;* Brynen, Korany, = and Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World,* vols. 1 and 2; John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996); Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003); Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East"; Bernard Lewis: "Islam and Liberal Democracy," and "Why Turkey Is the Only Muslim Democracy," *Middle East Quarterly,* vol. 1, no. 1 (March 1994), pp. 41-49; I. William Zartman, "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic," *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences,* vol. 524 (November 1992), pp. 181-191; Bassam Tibi, "Democracy and Democratization in Islam," in: Michèle Schmiegelow, *Democracy in Asia* (New York: Palgrave, 1997), pp. 127-146; Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy," in: Beinin and Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report,* pp. 71-82; Martin Kramer, "Islam vs. Democracy," in: Martin Kramer, *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1996), pp. 265-278; Abdelwahab El-Affendi, "Democracy and the Islamist Paradox," in: Roland Axtmann, ed., *Understanding Democratic Politics: An Introduction* (London: Sage, 2003), pp. 311-320; Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy,* edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001); Ahmad Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001); M. Steven Fish, "Islam and Authoritarianism," *World Politics,* vol. 55, no. 1 (October 2002), pp. 4-37; S. V. R. Nasr, "Democracy and Islamic Revivalism," *Political Science Quarterly,* vol. 110, no. 2 (Summer 1995), pp. 261-285; Adrian Karatnychy, "Muslim Countries and the Democracy Gap," *Journal of Democracy,* vol. 13, no. 1 (January 2002), pp. 99-112; Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World,* translated by Mary Jo Lakeland (Cambridge, MA: Perseus, 2002); Timothy Sisk, ed., *Islam and Democracy: Religion, Politics and Power in the Middle East* (Washington, DC: United States Institute of Peace, 1992); Nazih Ayubi, "Islam and Democracy," in: David Potter [et al.], eds., *Democratization* (Cambridge, UK: Polity Press, 1997), pp. 345-366, and Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007).

رغم أن المؤلفين التالية أسماؤهم لم يتناولوا سؤال العلاقة بين الإسلام والديمقراطية بشكل مباشر، إلا أنهم قد قدّموا إسهامات متبصّرة منظور تاريخي في النظرية السياسية المقارنة. انظر:
Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices* (New York: Palgrave, 2002); Charles Butterworth, "State and Authority in Arabic Political Thought," in Ghassan Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State* (London: Croom Helm, 1987), pp. 91-111; Bjorn Olav Utvik, "The Modernizing Force of Islam," in: John Esposito and Francois Burgat, eds., *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), pp. 43-67, and Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in: Juan R.I. Cole, ed., *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992), pp. 195-236.

العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، في بعض الدوائر الكبرى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر[٤٧]. وباستثناءات نادرة، فإن الأدبيات التي قدّمتها هذه الاتجاهات قد ساهمت في تعمية وحجب النقاش حول هذه المسألة بدلاً من تسليط الضوء عليها وتفسيرها. إنني أحاجج بأنّ العديد من هؤلاء العلماء والباحثين لم يخطؤوا وحسب في تشخيص وفهم السياسة والتاريخ في العالم الإسلامي فيما يخصّ العلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية، بل إنّهم قد فسّروا التاريخ الغربي بانتقائية حطّت من قيمة الدور الذي لعبته السياسات الدينية ومساهمتها في التحوّل الديمقراطي، أي إنّهم قد أخطأوا في التشخيص مرّتين[٤٨]. هذه النقطة تكتسي أهمّية كبرى فيما يخصّ المواضيع التمهيدية لهذا الكتاب. في سبيل فهم وإدراك التحديات التي تواجه الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة اليوم، علينا أن نكون على دراية كافية بما يطلق عليه شيري بيرمان Sheri Berman «الخلفيّة المضّطربة للقصة» المتعلقة بتطوّر الديمقراطية الليبرالية في الغرب[٤٩]. إنّ فهم واستيعاب إشكاليات التحوّل الديمقراطي في إحدى المناطق يعتمد على فهم تاريخ تطوّرها في المناطق الأخرى.

أخيراً، فإنّ توجّه هذا الكتاب قد استُلهم من حقل النظرية السياسية المقارنة الناشئ، والذي يقف على تقاطع حقلين فرعيين في العلوم

---

(٤٧) Peter Waldman, "A Historians Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight," *Wall Street Journal*, 3/2/2004.

(٤٨) من الأمثلة البارزة على هذه القراءة الخاطئة لاتجاه السياسات الإسلامية: في ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٨٠، في ندوة عقدت في جامعة تل أبيب، تنبّأ برنارد لويس بأنّ «الصحوة الإسلامية قد بلغت ذروتها، وأنه منذ الآن فصاعداً ستبدأ بالانحدار والتراجع». مقتبس من:

Gabriel Ben Dor, *State and Conflict in the Middle East* (New York: Praeger, 1983), p. 35.

مؤخّراً قام عميدا دراسات الشرق الأوسط في أمريكا، بتوصية إدارة بوش، في أثناء غزو العراق في ٢٠٠٣، فتنبّأ برنارد لويس بأنّ «حالة من الابتهاج ستظهر في المدن، أكبر من تلك التي حصلت في كابول». وقال فؤاد عجمي حينها بأنّ «قلّة من العراقيين من يفكّرون في تأسيس دولة شيعيّة، أما البقيّة فعلمانيون». انظر:

Bernard Lewis, "Time for Toppling," *Wall Street Journal*, 27/9/2002, and Fouad Ajami, "Iraq and the Arabs' Future," *Foreign Affairs*, vol. 82, no. 1 (January-February 2003), p. 12.

(٤٩) Sheri Berman, "How Democracies Emerge: Lessons from Europe," *Journal of Democracy*, vol. 18, no. 1 (January 2007), p. 38.

السياسية: النظرية السياسية والسياسات المقارنة. وكما لاحظ فريد دالماير Fred Dallmayr: «إنّ النظرية السياسية المقارنة والفلسفة، في الأكاديميا المعاصرة، إما معدومان أو أنهما في أفضل الأحوال محاولة غير ناضجة ومهمّشة»[٥٠]. وبينما يتجنّب المنظور الكوني السياقات المحليّة كما يوضّح دالماير، فإنّ مهمة المشتغلين في حقل النظرية السياسية المقارنة هو الولوج إلى ما وراء الأطر التحليلية التقليدية والمقاربات النظرية التي تعرّف هذين التخصصين الفرعيين في العلوم السياسية. «إذا اتبّعت بشكل صحيح، فإنّ التنظير السياسي المقارن ينبغي أن يكون بصدق كونيّ الطابع» وينبغي أنّ يُتابع «لا من خلال إجراءات من جانب واحد، بل من خلال الاستجواب والاستنطاق المتبادل، والنقد والطعن والانخراط الحدودي»[٥١].

لقد أشار سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj في مساهمته الأخيرة في هذا الحقل إلى أن «فهم الحداثة السياسية في العالم غير الغربي أمرٌ مستحيل دون النظرية الاجتماعية الغربية؛ وهو كذلك مستحيل تماماً دون استعمال مصطلحات هذا التقليد الغربي»[٥٢]. وتماشياً مع مقاربة دالماير بين - الحضارية intercivilization في النظرية السياسية المقارنة، التي تحاول تحقيق التوازن بين الكونية والخصوصية، يلاحظ كافيراج بأنّ «عملية التحديث كونيّة، ولكنّ هذه العمليات تُدرك من خلال مسار من الأحداث التاريخية المختصّة بكلّ مجتمع». ونصيحته لعلماء الاجتماع الغربيين المهتمّين بالتنظير للمجتمعات غير الغربية هي «التعلّم من النظرية الاجتماعية الغربية، دون أن نتوقّع أنها ستخبرنا عن مستقبلنا بدقّة، وعلينا بالتالي أن نتسلّق سلّم التثقيف، وأن نتعلم أيضاً متى يحين الوقت الذي علينا أن نتخلى فيه عنه؛ في اللحظة

---

(٥٠) Fred Dallmayr: "Toward a Comparative Political Theory," in: Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999), pp. 1-2, and "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory," *Perspectives on Politics*, vol. 2, no. 2 (June 2004), pp. 249-257.

(٥١) Dallmayr, "Toward a Comparative Political Theory," p. 2.

(٥٢) Sudipta Kaviraj, "In Search of Civil Society," in: Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani, eds., *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), p. 287.

التي يحين فيها هذا الوقت يبدأ علم الاجتماع التاريخي»[٥٣]. يستفيد هذا الكتاب من هذه الملاحظات ويسعى للمساهمة في هذا الحقل الناشئ (النظرية السياسية المقارنة)، عبر إعادة التفكير في العلاقات النظرية والعملية بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية.

نظرة عامة على الفصول

غالباً ما يُفترض خطأً بأنّ تطوّر الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية والعلمانية في الغرب كان عمليّة سلسة، وكثيراً ما ترد هذه الفكرة ضمناً في تعليقات التيار العلمي السائد وفي الحديث الإعلامي حول هذه الموضوعات، الأمرُ الذي يجعل التطوّر السياسي في العالم الإسلامي يبدو مكبوحاً ومشوّهاً في طبيعته بحكم هذه المقارنة. لماذا نجد كلّ هذه المناشدة للدين في العالم الإسلامي؟ ولماذا هذه الدعوة إلى «دولة إسلامية» في فجر القرن الحادي والعشرين، وبعد مائتي سنة على الثورة الفرنسية؟ وأين هي جماعات المعارضة الديمقراطية والعلمانية؟ ولماذا تفوز الأحزاب الإسلامية في الانتخابات؟ ولماذا هذا الشعور بالكراهية والمرارة تجاه الغرب؟ ولماذا كلّ هذه التمظهرات للمحافظة والعنف؟ ولماذا يعجّ العالم الإسلامي بكلّ هذا الغضب والخلافات السياسية؟ وهل جميع هذه الأعراض نتيجة لطبيعة ما كامنة في ثقافة ودين المجتمعات المسلمة؟ أو بعبارة أحد العلماء البارزين: «ما هو الخطأ الذي حدث؟»[٥٤].

جميع هذه الأسئلة مشروعة، ولكن أيّ جواب تفهّمي يتطلّب منطقاً تاريخياً، لا بتاريخ العالم الإسلامي وحسب، بل بالتاريخ الغربي على

(٥٣) المصدر نفسه. يضيف دالماير بأنّ النظريات السياسية المقارنة «تحتاج إلى أن تجد خطاباً وسطاً بين مساحات التخصص الدقيق وبين العموميات المجرّدة: فبينما يضعف التخصص الدقيق القدرة على «التنظير»، فإنّ العموميات المجرّدة تفقد القدرة على «المقارنة». من بين المقاربات المقارنة البارزة، فإنّ النظرية المقارنة بعيدةٌ عما يُطلق عليه عادة بـ «النظرية الشكلية (Formal Theory)» والتي تفرض «شكلاً» عاماً، وكونياً على ظواهر مختلفة، وبذلك تكشف عن انتمائها إلى القول بكونيّة التنوير الأوروبي». ويرى دالماير أيضاً بأن النظريات السياسية المقارنة ينبغي أن تكون عارفة على الأقل بواحدة من اللغات غير الأوروبية. انظر:

Dallmayr, "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory," p. 249.

(٥٤) Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial, 2003).

السواء. غالباً ما يُفترض ضمناً في أثناء النقاش حول المجتمعات غير الغربية، بأنّ الغرب كان علمانياً وليبرالياً وديمقراطياً دوماً، وبأنّ من الممكن أن نرسم خطّاً مستقيماً دون أي انعطافات أو نكسات أو تراجعات، يمتدّ من الديمقراطية الأثينية وعصر بركليس ويصل إلى الديمقراطية الأمريكية الحديثة وإلى كتابات جون رولز John Rawls. هذا الافتراض يشوّه إدراكنا للكفاح من أجل الديمقراطية في المجتمعات غير الغربية[٥٥].

لقد ناقش فرانسيس فوكوياما بشكل موسّع أطروحات ما بعد الحرب الباردة في كتابه **نهاية التاريخ**، معتبراً أن انتصار الديمقراطية الليبرالية يوضّح هذه النقطة. يضمّن فوكوياما كتابه رسماً توضيحاً يصنّف البلدان، كالولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها «ديمقراطيات ليبرالية» منذ العام ١٧٩٠، دون أن يُقدّم أية شروط مؤهّلة لتدعم تصنيفه. ويمكن لنا ببساطة أن نتذكر بأنّ معظم الأمريكيين، النساء والأفارقة الأمريكيين على وجه الخصوص، كانوا محرومين قانونياً من ممارسة حقوقهم في ذلك التاريخ[٥٦]. إنّ الإدراك لجِدّة مشروع الديمقراطية الليبرالية، ولنشوئها وتطوّرها التاريخي في أوروبا وأمريكا الشمالية وتدعيمها الحديث في القرن العشرين هو شرط لفهم التحديات والعوائق التي تواجه ظهور هذا النمط من الحكومات في المجتمعات المسلمة اليوم. يناقش الفصل الأوّل هذه النقطة.

يسعى هذا الفصل التمهيدي لاستكشاف الخلفية التاريخية اللازمة لفهم النظرية الديمقراطية ـ الليبرالية للمجتمعات المسلمة. فبعد مسح مختصر لأدبيات الليبرالية السياسية ونظرية التحديث فيما يتعلّق بالدين، يُقدّم الفصل قراءة نقديّة لهذه الأدبيات. إنني أحاجج بأنّ هذه الأدبيات لم تكن مساعدة لفهم العلاقة النظرية بين الدين وتطوّر الديمقراطية. بدلاً من ذلك، سأعمد إلى توسيع النظرة إلى التاريخ، ليصبح الفهم المتوازن لهذه المسألة ممكناً.

---

(٥٥) للاطلاع على مثال معبّر عن هذه المقاربة الإشكالية، انظر إلى التعاطي المقارن لبرنارد لويس مع دور الدين في السياسة في الغرب وفي العالم الإسلامي:
Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Random House, 2003), pp. 13-20.

(٥٦) لقد استعرت هذه الفكرة من أنتوني أربلاستر.
Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, pp. 49-50.

وسأقترح مقاربة أكثر دقّة، اعتماداً على عمل المؤرّخ فرناند بروديل والفيلسوف السياسي مايكل والزر Michael Walzer.

أما الموضوع الفرعي المهيمن على الفصل الأوّل فهو العلاقة بين الإسلام والتحديث والتطوّر السياسي. فمع نهاية القرن العشرين، كانت معظم المجتمعات المسلمة تتسم بطابعين سياسيين اثنين: الغياب العام للديمقراطية (أو حضور السياسات السلطويّة)، وفقدان حقوق الإنسان. يؤكّد هذه الملاحظة تقريران رئيسيان، صدر أوّلهما عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، وثانيهما عن بيت الحريّة Freedom House، كما إنّ كلا التقريرين قد رسم صورة متجّهمة عن مستقبل العالم الإسلامي السياسي[٥٧]، باعتبار أنّ قوة جماعات المعارضة الإسلامية في معظم المجتمعات الإسلامية تُلقي بظلال من الشكّ على إمكانية تطوّر الديمقراطية الليبرالية.

يستكشف **الفصل الأوّل** سؤال العلاقة بين الأصولية الإسلامية والتطوّر السياسي، مُركّزاً على التأثير السوسيولوجي للأصولية الإسلامية، بدلاً من التركيز على محتواها الأيديولوجي، ومقارناً بينها وبين صعود البيوريتانية الإنكليزية، وسأقدّم في الفصل تفسيراً مختلفاً لأصول النزعات الإسلاموية وتأثيراتها السياسية. إنني أحاجج بأنّ الحركات الدينية الاحتجاجية والراديكالية تظهر غالباً في سياق المجتمعات التي تتعرّض للتحديث السريع وفي سياق الاضطراب الذي يصاحب انهيار النظام التقليدي، وهذه الظاهرة تتكرر في التاريخ باستمرار وترتبط بعملية التحديث السياسي طويل الأمد. وأعتقد بأنّ الأصولية الإسلامية ظاهرة اجتماعية أكثر تعقيداً مما يتمّ تصويره عادةً، كما أنها يمكن أن تحمل منافع كامنة تساهم في التطوير، عندما يُنظر إليها من منظور التاريخ وعلم الاجتماع.. إنّ المعالجة التاريخية المقارنة

---

(٥٧) United Nations Development Program [UNDP], *Arab Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002), and *Freedom in the World 2001-2002: The Democracy Gap* (New York: Freedom House, 2001).

لقد سلّط التقرير الثاني الضوء على «العجز الديمقراطي للعالم الإسلامي»:

<http://www.freedomhouse.org/media/pressrel/121801.htm>.

لقد لخّصت نتائج هذه التقارير في:

Nader A. Hashemi, "Inching towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World," *Third World Quarterly*, vol. 24, no. 3 (June 2003), pp. 563-564.

للسياسات في بداية الحقبة الحديثة في أوروبا وفي الشرق الأوسط المعاصر تساعد في توضيح هذه النقطة، كما أنها تساعد في مجابهة الرؤية الشائعة حول التعارض البنيوي بين السياسات الدينية والتحوّل الديمقراطي.

يتفحّص الفصل الثاني العلاقة بين الإصلاح الديني والديمقراطية الليبرالية عبر مناقشة اللاهوت السياسي لجون لوك؛ لا لأنّ لوك هو أحدُ الآباء المؤسسين للديمقراطية الليبرالية الحديثة وحسب، بل لأنه كان مشغولاً بالتفكير في العلاقة بين الكنيسة والدولة طيلة حياته. ورغم أنّ رؤاه وأفكاره المتضمّنة في كتاباته قد بقيت ثابتة في فلسفة القانون الغربية، فإنّ أحداً لم يحاول حتى الآن أن يطبّق بشكل منهجي نظريّته السياسية على التغيّر الاجتماعي في العالم المسلم(٥٨). سيحاول الفصل الثاني فعل ذلك.

إنّ جون لوك فيلسوف سياسي نموذجي ليستدعى في سياق كتاب يبحث في الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة. فتحليل أعماله يُظهر إمكانية إيجاد مساحة نظريّة يمكن للدين فيها أن يقدّم حججاً تدعم السيادة الشعبية وحقوق الإنسان. وعلاوة على ذلك، فإنّ لوك مفيد، لا لأنه يحظى بفضل معترف به بكونه أوّل من خطّ معالم الديمقراطية الليبرالية الحديثة وحسب، بل لأن السياق الاجتماعي - السياسي الذي كتب فيه لوك يشابه سياق المجتمعات المسلمة اليوم. **أولاً**: كان الدين يمثّل المحدد الأبرز للهوية لعدد كبير من الناس في كلا المجتمعين، **وثانياً**: أنتجت عملية التحديث تفككاً اقتصادياً واجتماعياً بنتائج متقاربة في الوعي الديني الشعبي. وبهذا المنطق، فإنّ النقاش في الفصل الأوّل حول صعود البيوريتانية الإنكليزية وتشابهها مع النزعة الإسلاموية مرتبط بموضوعات هذا الفصل، وسيتمّ توسيع النقاش حولها لاحقاً. **ثالثاً**: كان المفهوم اللاهوتي للسياسة سائداً بين العدد الأكبر من الناس، من ناحية الأساس الأخلاقي لشرعية السلطة السياسية، كما أنّ لوك كان يكتب في عصر كانت السلطة السياسية تبرر أفعالها فيه بالاستناد إلى «الحقّ الإلهيّ للملوك»(٥٩). وفي هذا السياق كتب اثنين من أهم أعماله السياسية وأكثرها رواجاً: «رسالة في

---

(٥٨) Correspondence with Ian Shapiro, 21 July 2004.

(٥٩) David Wooton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England* (New York: Penguin Books, 1986).

التسامح (١٦٨٩)، و«مقالتان في الحكم المدني» (١٦٨٩). وستضيء هذه النصوص المؤثّرة الرؤى المتعلّقة بالعلاقة بين أفكار الديمقراطية الليبرالية الناشئة وبين القيم الدينية.

في الجزء الثاني من **الفصل الثاني**، سأحاول أن أطبّق اللاهوت السياسي للوك على حالة العالم الإسلامي المعاصر، حيث سيشكّل النقاش السياسي الديني في جمهورية إيران الإسلامية القاعدة التي ستتمّ المقارنة بها. إنني أرى بأنّ الدروس السياسية الكامنة التي سنكتسبها يمكن تعميمها ونقلها خارج حدود إيران إلى بقية المجتمعات المسلمة، كما أنّ منهج لوك الفريد في تأسيس الأفكار الديمقراطية والليبرالية الجديدة داخل بيئة اجتماعية دينية بعمق سيكون مركزياً في هذا النقاش. إنّ كتابات لوك السياسية حول إشكالية التسامح الديني والسلطة السياسية يمكن أن تُفهم على أنها تفسيرات دينية مختلفة. هذا هو السياق ـ داخل اللاهوت السياسي لجون لوك ـ المتصّل بتأسيس نظرية ديمقراطية ليبرالية للمجتمعات المسلمة.

يخلص الفصل الثاني بالمحاججة بأنه في المجتمعات التي ما تزال ترزح تحت حكم مذهب ديني ـ سياسي لاديمقراطي ولاليبرالي، يمكنُ أن تتطوّر الديمقراطية الليبرالية عبر إعادة تأويل الأفكار الدينية فيما يتعلق بالحكم. وهذا الخيار أكثر نجاحاً وتماسكاً من الخصخصة الكاملة للدين أو إقصائه عن الحيز العام. ويمكن ملاحظة مثل هذا النمط في إنكلترا القرن السابع عشر وفي الشرق الأوسط اليوم. وبقدر صحّة هذا الرأي، فإنّ هناك علاقة مهمّة بين إعادة التأويل الديني وبين تطوّر الديمقراطية الليبرالية، كما أنّ هذا الفصل يقترح طابعاً كونيّاً ممكناً لهذا الجانب من النظرية الديمقراطية (على سبيل المثال كيف يمكن للمجتمعات الدينية أن تُطوّر حججها حول الديمقراطية الليبرالية)، ويمكن أن يكون هذا الخيار صالحاً وسارياً عبر الأزمنة المختلفة وبين التقاليد الثقافية المتغايرة.

يتناول **الفصل الثالث** سؤال العلمانية، ويحاول أن يوضّح العلاقة النظريّة بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية. في معظم الأدبيات العلمية حول نظرية الديمقراطية الليبرالية، يتمّ الاعتماد على مجموعة من الفرضيات دون تمحيص، ونادراً ما تُناقش هذه العلاقة بتفاصيلها. لقد ذاع

مصطلح العلمانية اليوم محاطاً بغموض وانعدام للدقّة كفيل بحجب الفهم. ما هي الجذور التاريخية للعلمانية؟ ما هي الإشكاليات التي تحاول العلمانية تخطّيها؟ وما هي القيم التي تنشد تعزيزها؟ ومتى يتأكّد احتياج الديمقراطية الليبرالية للعلمانية؟ وماذا يعني هذا بالضبط، مؤسساتياً، ودستورياً، وكيف ينعكس على العلاقات بين المجتمع والدولة؟ يُجيب هذا الفصل عن هذه الأسئلة النظرية.

سأقوم تحديداً بتفحص النقطة التي يصبح الدين والديمقراطية الليبرالية فيها محلّ تعارض، ومن ثمّ سأقدّم بياناً واضحاً يوضّح لماذا تُعدّ العلمانية شرطاً أساسياً للديمقراطية الليبرالية. وكنتيجة لهذا البحث والتقصّي، تنهض مجموعة من الأسئلة المهمّة: هل هناك أكثر من نموذج واحد من العلمانية يمكن أن يتوافق مع الديمقراطية الليبرالية؟ وإن كان، فما هي الأشكال البديلة الممكنة؟ ثانياً، ما هي الحدود الدنيا التي ينبغي للدولة وللجماعات في المجتمع المدني أنّ تحترمها للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية ودعمها؟ ما مدى سيولة (أو صلابة) حدود العلمانية؟ سيتمّ فحص هذه الأسئلة في الجزء الأوّل من الفصل، وسيتم الإجابة عنها جزئياً عبر تفحّص كتابات اثنين من أعلام الفلسفة السياسية: ألكسيس دي توكفيل وريتشارد رورتي. وبينما يصل كلّ منهما إلى خلاصتين مختلفتين حول مدى التوافق بين الدين والديمقراطية، فإنني سأسعى لتجسير الهوّة بينهما عبر الانتقال إلى المساهمة النظرية الحديثة لألفريد ستيبان Alfred Stepan حول العلاقة بين الديمقراطية الليبرالية وأنظمة العالم الدينية، وسأقوم تحديداً بتفحّص أطروحته عن «**أنظمة العالم الدينية والديمقراطية: صياغة «التسامح المزدوج»**» مع التركيز على علاقة أطروحته بالمجتمعات المسلمة المعاصرة[٦٠].

أما **الفصل الرابع** فإنه يشتبك مع سؤال العلمانية والاستياء منها في المجتمعات المسلمة. فانتشار العلمانية في المجتمعات المسلمة يواجه مجموعة من العوائق، بعضها نظريّة ولكن معظمها عملية. تتعلّق العوائق النظريّة بالحجة التي تتردد كثيراً، والقائلة بأنّ الإسلام مذهبياً وتاريخياً، على

(٦٠) Alfred Stepan, "World Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"," in: Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.

خلاف المسيحية، غير متوافق إطلاقاً مع العلمانية. وأبرز ناطق باسم هذه الحجّة وهذا الموقف هو برنارد لويس، الذي يدافع دوماً عن غياب أي قاعدة معنوية أو سابقة تاريخية للفصل بين السياسة والدين في الإسلام. ترتكز أطروحته الشهيرة على المقارنة بين المذهب الداخلي للإسلام وللمسيحية وعلى التاريخ المبكّر لكلتي الديانتين(٦١). تتلخّص أطروحة لويس باختصار بالقول بأنّ التاريخ قدر ومصير محتوم. وهذا القول يتعارض مع حقيقة أنّ المسيحية ـ لما يزيد عن ألف عام، على الرغم من وصيّة المسيح الشهيرة «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ـ قد اتسمت طوال تلك الفترة التاريخية بالتكافل والاعتماد المتبادل، وفي بعض الأحيان بالاتحاد بين الكنيسة والدولة، ليس فقط في شكل القيصرية البابوية في الكنائس الأرثوذكسية الشرقية بل في الكنائس اللاتينية أيضاً(٦٢). إنّ حجّة لويس تحجب هذه الحقيقة عبر افتراضه بوجود ثنوية دائمة بين الكنيسة والدولة في الغرب، وعبر تحليله للمجتمعات المسلمة. في هذا الكتاب، سأقدّم تفسيراً بديلاً للعوائق النظريّة وآفاق السياسات العلمانية في المجتمعات المسلمة.

لقد لاحظ عبدو الفيلالي الأنصاري بأنّ «العلمانية في العالم الإسلامي سابقة على الإصلاح الديني، على العكس من التجربة الأوروبية التي كانت فيها العلمانية نتيجة له»(٦٣). إنّ فهم العلاقة بين الإصلاح الديني والعلمانية عاملٌ حاسم لفهم هشاشة الجذور الفكرية للعلمانية في العالم الإسلامي. سأقوم بتفحّص هذه العلاقة وتتبّعها من خلال أعمال مارشال هودجسون Marshall Hodgson، الذي يمكن أن تُعتبر معالجته المقارنة للتحديث في أوروبا والشرق الأوسط كسرديّة مضادة لتلك التي يقدّمها برنارد لويس. على الرغم من أنّ هودجسون لم يتطرّق لموضوع الإسلام والعلمانية بطريقة

---

(٦١) Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 174-186.

(٦٢) Peter Iver Kaufman, *Redeeming Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

بالإضافة إلى ذلك، دعا توماس هوبز في **اللفياثان** إلى الاتحاد الممأسس بين الدولة والكنيسة، أو كما عبّر عن ذلك في العنوان الفرعي لكتابه ذاته: «الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة». انظر الفصول ١٣، ٢٦ و٣٩.

(٦٣) Filali-Ansary, "The Challenge of Secularization," p. 235.

مباشرة، فإنّه يُشير إلى أنّ القطيعة الجذرية مع الماضي الإسلامي قد منع الانسجام والتناغم بين التحديث التكنولوجي القادم من الأعلى وبين التحوّل الثقافي والاجتماعي المطّرد من الأسفل[٦٤]. كما يوضّح هذا الفصل، فإنّ القطيعة الجذرية بين التقليد والحداثة قد انعكست سلباً على التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة خلال القرن العشرين.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ العلمانية تواجه تحدّيات أيديولوجية مهمّة على المستوى العملي. **أوّلاً**: في المخيال الشائع بين العديد من المسلمين، تعاني العلمانية مشكلة في المصداقية حيث ينظر إليها باعتبارها مقترنة بالاستعمار والإمبريالية. ثانياً: يُنظر إلى العلمانية على أنّها كانت مساهمة في فشل دولة ما بعد الاستعمار في العالم الإسلامي، والتي حُكمت غالباً باسم أيديولوجيا العلمانية السياسية (على سبيل المثال: البعثية والاشتراكية والقومية العربية والإيرانية). كما أنّ التفاوت الاجتماعي ـ الاقتصادي المتزايد، وقمع المعارضة الداخلية، والتبعيّة السياسية للعديد من الأنظمة للغرب (العلماني) كلّها قد جعلت مفهوم العلمانية مشبوهاً في المجتمعات المسلمة[٦٥].

لقد أسهمت الأحداث الأخيرة خارج العالم الإسلامي في تشويه صورة العلمانية. فقرار الحكومة الفرنسية في ٢٠٠٤، على سبيل المثال، بمنع ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية العامة ـ باسم العلمانية ـ قد عزز من هذه الصورة في نظر المجتمعات الإسلامية حول العالم، التي تعمّقت نظرتها إلى أنّ العلمانية في جوهرها مذهب سياسي معادٍ للإسلام ولو على حساب الحقوق المدنيّة للمسلمين.

وكنتيجة للسمعة السيئة للعلمانية في العالم الإسلامي، فقد أصبح الرفض للفكرة المعيارية حول ضرورة الفصل بين الدين والدولة، بالنسبة للفئات الناشطة

---

(٦٤) Marshall Hodgson, "Modernity and the Islamic Heritage," in: Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), p. 220.

ويناقش هذه المسألة أيضاً، في:

Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: The Gunpower Empires and Modem Times* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, pp. 417-436

(٦٥) لموجزٍ وافٍ انظر:

The special issue of *Daedalus* on religion and secularism, especially S. V. R. Nasr, "Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, vol. 132 (Summer 2003), pp. 67-72.

سياسياً في المجتمع، مُكوّناً رئيسياً من مكوّنات هويّتهم الإسلامية. يمكن ملاحظة ذلك بسهولة في ثنايا تعليقات الناشطين الإسلاميين السياسيين حول مختلف الموضوعات(٦٦). ونظراً لهذا الوضع، فإنّ التوتر الرئيس في النقاش حول الدين، والعلمانية، والديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة هو التالي. تتطلّب الديمقراطية الليبرالية نوعاً من العلمانية السياسية، ولكن العلمانية في الوقت نفسه محرّمة بالنسبة للعديد من المسلمين، فكيف يمكن تجسير هذه الهوّة؟ وبتعبير آخر، كيف يمكن أن تتأسس نسخة من العلمانية اجتماعياً لتساهم في عملية التحوّل الديمقراطي والليبرالي في العالم المسلم؟

كخاتمة، إنني أحاجج بأنّ الانتقال الحقيقي للديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة يتطلّب «نظريّة محليّة للعلمانية الإسلامية». لقد لاحظ عقيل بلغرامي Akeel Bilgrami بإدراك معمّق أنّ العلمانية في الشرق «لا بدّ من أن تُكتسب لا أن يُفترض وجودُها من البداية»(٦٧). ورغم أنّه كان يكتب عن الحالة المثيرة للعلمانية في الهند، فإنّ ملاحظته تنطبق على المجتمعات ذات الغالبية المسلمة، حيث كان معظم المدافعين عن العلمانية في الماضي يمثّلون نخبة في مجتمع يحاول أن يطبّق علمانيته على المجتمع الأكبر، الذي ما يزال متديّناً بعمق. بعبارة أخرى، إنّ العلمانية تفتقر للجذور العضوية في المجتمعات المسلمة. واعتماداً على التجربة التاريخية القريبة، فقد بات يُنظر إلى العلمانية باعتبارها أيديولوجيا للقمع (خصوصاً في العالم العربي) بدلاً من أن تكون شرطاً أساسياً لبناء نظام سياسي عادل. إنّ تغيير هذا التصوّر يتطلّب من الجماعات الدينية والمفكرين الدينيين في المجتمعات المسلمة أن ينخرطوا ويشتبكوا مع موضوع العلمانية، في محاولة للتوفيق بين أفكارهم وقيمهم الدينية مع شكل من الحكم العلماني المتصالح مع الدين. إنّ الدلائل العملية في كلّ من إندونيسيا وتركيا تُشير إلى أنّ حدوث ذلك يسهم في دفع مشروع الديمقراطية الليبرالية إلى الأمام.

---

(٦٦) Munir Shafiq, "Secularism and the Arab-Muslim Condition," and Abdelwahab Elmessiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction," in: John Esposito and Azzam Tamimi, eds., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000), pp. 139-150 and 52-80.

(٦٧) Akeel Bilgrami, "Secularism, Nationalism and Modernity," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 393.

خاتمة

انشغل ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith، الكندي المختصّ بالتاريخ والدين، طيلة حياته بالبحث في مستقبل تطوّر المجتمعات المسلمة. وقد ختم كتابه **الإسلام في التاريخ الحديث**، الذي نُشر قبل ما يقرب من خمسين عاماً، بتوقّع أن تؤثّر سياسة العالم الإسلامي وتزعزع استقرار الشؤون العالمية. وقد كتب «لقد تمّ تدويل القضايا الفكرية والأخلاقية المختلفة. ويمكننا أن نجادل بأنّ إسلاماً مزدهراً وصحيّاً هو أمر مهمّ، ليس للمسلمين فقط، بل للعالم أيضاً»[٦٨]. إنّ لهذه الملاحظة وجاهتها الخاصّة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

إذا كان هناك درس رئيسيّ واحد لنستخلصه من هذا الحدث الفارق، فهو أنّ العالم قد أصبح بالتأكيد قرية كونيّة يتجاهل ممثلوها المشاكل طويلة الأمد للحكم الديمقراطي والتنمية المستدامة في مواجهة الخطر المحدق بهم جميعاً. لقد أصبح موضوع الديمقراطية والدين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر واحداً من أهمّ المواضيع والأسئلة الراهنة في عصرنا. وهذا صحيح بخاصة في ضوء الغياب العام للديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في معظم بلدان العالم الإسلامي. إن تزعزع الاستقرار الذي ينبع من الشرق الأوسط قد بات يؤثّر علينا جميعاً.

بالنظر إلى العقد الأخير منذ نهاية الحرب الباردة، يبدو لنا بأنّ السياسة العالمية قد اتسمت بخصيصتين (١) انتشار الأفكار الديمقراطية عبر الثقافات المختلفة (٢) عودة الهويات الإثنية والدينية إلى الحيّز العام. ولأنّ الديمقراطية قد أصبحت فكرة معيارية وكليّة الحضور في الشؤون الدوليّة، فإنّ هذا يُثير العديد من التساؤلات. يُشير ديفيد هيلد David Held إلى أنّ «التأكيد غير النقديّ للديمقراطية الليبرالية يترك المعنى الكلّي للديمقراطية والبدائل الممكنة لها خارج إطار التحليل»[٦٩]. وبالتالي، فإنّ أيّ نقاش حول

---

(٦٨) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modem History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 304.

إنني أشكر كارين آرمسترونغ لهذه الإحالة.

(٦٩) David Held, "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?," in: David Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), p. 14.

المستقبل العالمي للديمقراطية الليبرالية ينبغي أن يضع نصب عينيه سؤال الاختلاف[٧٠]. وهذا الكتاب ينتهج ذلك، عبر إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة، وعبر تفحّص العلاقة بين الدين والديمقراطية تاريخياً وبمنهج مقارن، وعبر الاعتماد على أفكار النظرية السياسية الغربية. إنّ هذا الكتاب يهدف إلى المساهمة في تطوير نظرية للديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة.

تتحدّى هذه الدراسة الافتراضات الشائعة التي تقول بأنّ السياسات الدينية وتطوّر الديمقراطية الليبرالية هما أمران متعارضان بنيوياً. وتقوم بذلك عبر إعادة الفحص النقدي لدور الدين في تطور الديمقراطية الليبرالية في الغرب، مسلّطةً الضوء على موقع السياسات الدينية في هذا المسار التطوّري. ثمّ يطبّق الكتاب الدروس المستفادة من هذا البحث على مجموعة من الدول الكبرى في العالم الإسلامي. ويخلصُ الكتاب إلى أنّ الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية، سواء في الغرب تاريخياً، أو في العالم الإسلامي اليوم، لا يُمكن أن يُفصل عن النقاش حول الحالة المعيارية للدين في الدولة. بعبارة أخرى، إنّ الطريق نحو الديمقراطية الليبرالية، بغضّ النظر عن انحناءاته وتعرّجاته، لا يمكن أن يتفادى المرور عبر بوابة السياسات الدينية.

علاوة على ذلك، فإنّني أحاجج بأنّ هناك خيطاً واصلاً بين إصلاح الفكر الديني وبين التطوّر السياسي. وبينما يُفترض عادةً بأنّ هذه الصلة كانت جزءاً من سرديّة كبرى في التاريخ الغربي، فإنّ منظّري الديمقراطية الليبرالية نادراً ما يعترفون بها، خاصةً عندما يعلّقون على شؤون العالم الإسلامي[٧١]. إنّ العلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية تتخذ أهمّية مضاعفة في

(٧٠) لقد استعرت هذه الملاحظات من:

Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 3, and Russell Arben Fox, "Confucianism and Communitarianism in a Liberal-democratic World," in: Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999), pp. 185-186.

(٧١) للاطلاع على مثال معبّر، انظر تعليقات جيوفاني سارتوري في أثناء أحداث الجزائر في بدايات التسعينيات حول الجبهة الإسلامية للإنقاذ، والديمقراطية، في:

Giovanni Sartori, "How Far Can Free Government Travel?," in: Larry Diamond and Marc Plattner, eds., *The Global Divergence of Democracies* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001), pp. 55-56.

المجتمعات التي ما زال الدين يشكّل فيها المحدد الأبرز للهويّة، والتي ما تزال القيم الدينية فيها تشكّل الثقافة السياسية. إنّ التعرّف على هذه النقطة يمكن أن يساعد منظري الديمقراطية على فكّ تعقيد العلاقة بين الدين والعلمانية والديمقراطية في العالم الإسلامي اليوم.

أخيراً، نقف على سؤال العلمانية. فلا يمكن لأيّ نظرية حول الديمقراطية الليبرالية أن تتجاهل هذا الموضوع، خاصة في سياق ظهور الديمقراطيات في العالم الإسلامي. إنّ الأدلّة العملية التي نستقيها في عدد من البلدان، التي شهدت تقدّماً على مستويات الديمقراطية وحقوق الإنسان، تُشير إلى أنّ وجود نظريّة محليّة أو فهم خاص لعلمانية إسلامية يمكن أن يُسهم في تطوّر الديمقراطية الليبرالية. عندما تُطوّر الجماعات المسلمة «لاهوتاً سياسياً للعلمانية»، يمكنها بواسطته أن تشترك في مشروع الديمقراطية الليبرالية، فإن هذا لا يُعتبر رفضاً للقيم الإسلامية، بل هو على العكس من ذلك، إنه تأكيد لها، فالديمقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي تكتسب الدعم من دوائر انتخابية كبرى. نظراً لبروز دور القيم الدينية في صياغة المعايير السياسية في العالم الإسلامي، فإنّ المصالحة بين الفكر السياسي الإسلامي وبين العلمانية يعدّ شرطاً حاسماً لتأسيس نظرية للديمقراطية الليبرالية للمجتمعات المسلمة. وبهذه النقطة يُختتم هذا الكتاب.

الفصل الأول

نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة
الخلفية التاريخية

إنّ الأصولية الإسلامية حركة طارئة ومؤقّتة، ولكنها يمكن أن تستمر لثلاثين أو لخمسين سنة تالية، ولا أعرف على وجه الدقّة كم ستستمر من الزمن. بقدر ما ستبقى الأصولية بعيدةً عن كرسيّ السلطة فإنها ستحافظ على مثاليتها، وستستمر كذلك بقدر ما يبقى الشعور بالإحباط والاستياء قائماً، فهو ما يقود البشر لاتخاذ مواقف متطرّفة. ما زلنا بحاجة لتجربة طويلة مع الإكليروسية [حكم رجال الدين (المترجم)] حتى يشعر الناس أخيراً بالسأم منها، وانظروا كم استغرق ذلك من الزمن في أوروبا!

ماكسيم رودنسون

في نقاشه النظريّ المتبصر حول العلاقة بين الأنظمة الدينية والديمقراطية، ينخرط ألفريد ستيبان في نقد نظرية الديمقراطية الليبرالية من جهة دور الدين في الشؤون العامة[1]. يحاجج ستيبان بأنّ فلاسفة الديمقراطية الليبرالية، كجون رولز John Rawls وبروس أكرمان Bruce Ackerman، حين يناقشون النظام السياسيّ العادل، فإنهم يعقدون أهمية كبيرة في كتاباتهم على «النقاش الديمقراطي»، ولكنهم لا يكادون يكترثون لأهمّية «المساومة الديمقراطية»[2]. ويرى ستيبان بأنّ هذه مشكلة في النظرية الديمقراطية،

---

(١) Alfred Stepan, "World Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations," in: Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٧ ـ ٢٢٩؛

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), and Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980).

خاصة من جهة علاقتها بالمجتمعات الدينية في العالم غير الغربي، حيث لم يكتمل التحوّل الديمقراطي ولم يستقر ولم يتمّ تدعيمه بعد. ويرى ستيبان بأنّ النظرية الليبرالية السياسية تساهم في تغييم فهمنا للكفاح من أجل الديمقراطية بدلاً من تسهيله وإنارته، بخاصة في المجتمعات التي ما يزال النقاش محتدماً فيها حول الدور المعياري الذي يجب أن يلعبه الدين في السياسة. إن الافتراض بأنّ دور الدين في السياسة قد تمّ نقاشه ديمقراطياً ـ لصالح العلمانية والديمقراطية الليبرالية ـ هو خطأ تحليليّ شائع يرتكبه علماء الاجتماع عندما يناقشون المسألة السياسية في العالم الإسلامي. وهذا الفصل مكرّس لشرح هذه الفكرة[٣].

بعبارات عامة، يعيد هذا الفصل فحص العلاقة بين الدين والتطوّر السياسي، حيث سأقوم تحديداً برسم السياق التاريخي الذي سيشكّل المهاد لتطوير نظريّة حول الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة. فبعد استعراض موقع الدين في النظرية الديمقراطية الليبرالية وفي نظريّة التحديث، سأخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لتقديم قراءة بديلة لصعود الأصولية الإسلامية. وسأحاول أن أوضح صعود الأصولية الإسلامية باعتبارها حالة مؤقتة في عملية طويل الأمد من التطوّر السياسي، والتي لا تقترن بماهية الدين، بل بظهور الحداثة والاضطراب الاجتماعي الذي يُرافق التحوّلات الكبرى في المجتمعات التقليدية.

سأحاجج في هذا الفصل حول ثلاث نقاط محددة ومترابطة فيما بينها:

١ ـ لقد ساهم التيار الأساسي من العلماء في حقل النظرية الديمقراطية الليبرالية بشكل كبير في إعاقة الفهم للأسئلة النظريّة المتعلّقة بالكفاح من أجل الديمقراطية في المجتمعات المسلمة.

٢ ـ إنّ الأصولية الإسلامية ظاهرة أكثر تعقيداً بكثير مما يُتصوّر عادةً، على أنّ ظهورها واستمرارها في العالم الإسلامي في نصف القرن الماضي أمرٌ متوقّع ومفهوم.

٣ ـ تمتلك الحركات الدينية الاحتجاجية الراديكالية، كالأصولية

(٣) "Maxime Rodinson on Islamic "Fundamentalism"," interview with Gilbert Achar, *Middle East Report*, vol. 34, no. 233 (Winter 2004), p. 4.

الإسلامية، طابعاً ما قبل حداثي؛ ويمكن إدراك مدى تأثير هذه الحركات وعلاقتها بالديمقراطية الليبرالية بشكل أفضل عبر التركيز على تأثيراتها الاجتماعية على المدى البعيد، بدلاً من التركيز على المحتوى المذهبي لها.

إنّ الأطروحة النظرية لهذا الفصل تقول بأنّ معرفة العمق التاريخيّ ضروريّة لفهم العلاقة المعقّدة بين الدين والعلمانية والديمقراطية؛ فغالباً ما يُفترضُ خطأً بأنّ تطوّر الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية في الغرب كان عملية سلسة. غير أنّ القراءة النقدية للتاريخ تُشير إلى خلاف ذلك؛ وبالتالي فإنّ علينا أن نتجنّب افتراض وجود مسارٍ خالٍ من التعقيدات في بقيّة السياقات الثقافية والمحليّة الأخرى.

بالنسبة للمنهج المعتمد في هذا الفصل، فهو المقاربة التاريخيّة المقارنة، ذلك أنّ معظم الأسئلة السياسية البارزة في العالم الإسلامي اليوم ترتبط بشكل مباشر بسؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية، وكأنها صدى للنقاشات حول الدين وظهور الديمقراطية في أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر. إنني أؤكّد على التشابه الكبير بين هاتين الحقبتين وهاتين المنطقتين. وعبر مقاربة الموضوع من وجهة النظر هذه، فإنني أسعى إلى مواجهة المُسلّمة الرئيسة لأطروحة صدام الحضارات، التي عادت للظهور على السطح، واكتسبت مزيداً من الأتباع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر[٤]. تؤكّد هذه المسلّمة على التناقض الأنطولوجي الجوهري بين الحضارات: الإسلامية والمسيحية اللاتينية على وجه الخصوص. إنّ المقاربة التاريخية المقارنة، والتي تُركّز على المشتركات الحضارية وعلى التطوّر السياسي، تدعم السرديّة المضادّة لهذه الأطروحة الشعبية ذائعة الصيت.

كما أنّ هذه المقاربة المقارنة لدراسة السياسات الإسلامية تهدف إلى

---

(٤) كتب روبرت كابلان بأنّ «الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي والبنتاجون قد سلّط الضوء على الصلة الوثيقة بين ما حدث وبين أفكار هانتنغتون، لا في صدام الحضارات وحسب، بل في جميع أعماله». «إنّ آراء هانتنغتون الحادّة»، يقول كابلان حول «الصدام بين الإسلام والغرب، وحول دور الجيش في المجتمع الليبرالي، وحول ما يميّز البلدان الفعّالة عن غيرها، كلّ هذه الآراء قد ثبت أنّها كانت ذا بصيرة ثاقبة بقدر ما كانت مثيرة للجدل. لقد تعرّض هانتنغتون للسخرية والذمّ نتيجة أفكاره، ولكن رؤيته ستكون هي المهيمنة في العقد القادم». انظر:

Robert D. Kaplan, "Looking the World in the Eye," *Atlantic Monthly*, vol. 288, no. 5 (December 2001), pp. 68-82.

تقديم قراءة بديلة للمنظور واسع الانتشار الذي يُفسّر الأصولية الإسلامية باعتبارها سمة مخصوصة تتموضع داخل الجوهر الثقافي للحضارة الإسلامية. إنني أؤكد بأنّ على المراقبين الأوروبيين للعالم الإسلامي أن يستذكروا تاريخ التطوّر السياسي في أوروبا، وأن يُدركوا الشبه الواضح بينه وبين المجتمعات المسلمة، حيث وسم العنف والتطرّف الديني لحظة الانتقال من التقليد إلى الحداثة، وحيث تقبع جذور الديمقراطية الليبرالية.

جون رولز والدين: تنبيهات معيارية وعملية للنظرية الليبرالية

في كتابه الشهير **الليبرالية السياسية**، ينشغل جون رولز بالبحث عن الكيفية التي يصل بها المجتمع التعددي، الذي يحمل مواطنوه تشكيلة من المذاهب الكلّية والمواقف العقلانية، والمُتضمَّنة اجتماعياً، والتي قد تصل إلى حدّ التناقض فيما بينها، إلى «الإجماع المتداخل overlapping consensus»[٥]. والتوصية التي يخلص إليها رولز هي أنّ على الأفراد فيما يتعلّق بالأسئلة الكبرى التي تكتسب أهميّة شبه دستورية، أن يُطوّروا دعاواهم وقضاياهم السياسية بناءً على مفاهيم للعدالة قائمة بذاتها، مفاهيم لا تنطلق جذورها من أحد المذاهب الكلّية، بل من شتى المذاهب المتعارضة الموجودة في الدولة[٦]، وبالتالي، يحاجج رولز بأنّ بعض النزاعات ـ كالنزاع حول الدين ـ ينبغي أن يُنزع من الأجندات السياسية المتصارعة، فيقول: «عندما تُنزع بعض المسائل من الأجندات السياسية، فإنها لا تعود مواضيع يُمكن أن يُتخذ حولها قرارٌ من قبل الأغلبية أو من خلال تصويت أفراد المجتمع التعددي»[٧]. يترك كتاب «**الليبرالية السياسية**» منظري الديمقراطية مع نصيحة معيارية ـ يدعمها الموقف الفلسفي البارز لرولز نفسه ـ بأنّ الحجج العموميّة الكبرى حول موقع الدين من المجتمع لا يمكن أن تكون

---

(٥) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 133-172.

نوقشت من خلال:

Stepan, "World Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"," p. 227.

يُحيل «الإجماع المتداخل» إلى كيف يمكن أن يقوم أتباع الآراء الدينية والسياسية والفلسفية المختلفة بالوصول إلى اتفاق حول شكل من التنظيم السياسي القائم على مجموعة من القيم الأخلاقية المشتركة.

(٦) Rawls, Ibid., p. 12.

(٧) المصدر نفسه، ص١٥١.

ملائمة إلا إذا استثمرت المفاهيم القائمة بذاتها للعدالة السياسية[٨].

وبينما تبدو نظرية رولز مقنعة ومتسقة داخلياً، فإنّ ألفريد ستيبان يُشير إلى عيب كبير في مقاربتها. يؤكّد ستيبان على أنّ رولز لم يكرّس أي جهد لتبيين كيف وصلت السياسة الحالية بالتراضي الديمقراطي إلى الاتفاق شبه ـ الدستوري بـ«نزع الدين من الأجندة السياسية». وإذا كنا مهتمّين بفهم الصراع السياسي حول دور الدين في الدولة، التي وصلت إلى تحديد هذا الدور عبر اتفاقات دستورية وديمقراطية، «فإنّ من المهم أن نركّز على أنّ أيّاً من هذه الاتفاقات لم تتّبع، لا عمليّاً ولا معيارياً، الخريطة الليبرالية المعيارية التي وضعها رولز»[٩].

وفي ملاحظة مهمّة، يستشهد ستيبان بمحادثة خاصة مع بروس أكرمان حول هذه النقطة. يتفق أكرمان بأنّ محاولته ومحاولة رولز تهدفان لتقديم حجة فلسفية مكتملة لدولة مثالية في مجتمع ديمقراطي ـ ليبرالي. ينشغل الباحثون، كستيبان وزميله خوان لينز Juan Linz، بالفروق التاريخية والأسئلة السابقة لـ: كيف على الأنظمة السياسية القائمة أن تؤمن الحدّ الأدنى من الشروط للديمقراطية[١٠]. إنّ هذا السؤال هو السؤال المتصّل بنقاشنا هنا وبانشغالنا الرئيس حول تطوّر الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة.

تتضمّن السياسة الصراع دوماً، ويُقدّم تطوّر الديمقراطية الليبرالية طريقاً لضبط ومأسسة وإدارة الصراع[١١]. غالباً ما يُنسى، في النظرية الديمقراطية الليبرالية، بأنّ المصدر الأكبر للنزاع لفترة طويلة، في الديمقراطيات الليبرالية الراسخة، كان النزاع حول موقع الدين في المجتمع. في العديد من هذه البلدان، لم يتم التأسيس لاحتواء الدولة للدين، أو تهميشه، إلا بعد مدّة طويلة من النزاعات المشحونة شعورياً، والمريرة أحياناً. لا بد أن تقوم حالة

(٨) «المفاهيم القائمة بذاتها للعدالة السياسية» تشير إلى المذاهب الدينية أو الفلسفية غير الشاملة، والتي يمكن أن تكون صالحة في الحيّز الخاص دون الحيّز العام. انظر: المصدر نفسه، ص١٠ ـ ١١.

(٩) Stepan, Ibid., p. 228.

(١٠) المصدر نفسه، الهامش الرقم (٣٩).

(١١) Adam Przeworski, "Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts," in: Jon Elster and Rune Slagstad, eds., *Constitutionalism and Democracy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), pp. 59-80.

من النقاش السياسي الموسّع قبل الوصول إلى إجماع بشأن العلاقة الملائمة بين الدين والحكم[١٢].

للوصول إلى إجماع بشأن دور الدين في المجتمع السياسي يذكّرنا ستيبان بأنّ الديمقراطية الناشئة عادةً ما تحتفي بالحجج اللاهوتية الجماهيرية. فأثناء عملية النقاش والصراع السياسي، يتمكن بعض أنصار مبدأ المساومة الديمقراطية من كسب بعض التفوّق، أو يرضخون للمساومة الديمقراطية مع مجتمعاتهم الدينية عبر توظيفهم الحجج المذهبية الدينية التي لا تقوم بنفسها على أساس مفاهيمي، غير أنّها عميقة ومُتضمّنة داخل تجربة مجتمعاتهم الدينية وداخل مذاهبهم الشاملة[١٣]. ويمكن أن نلخّص حجّة ستيبان بالتالي:

«يمكن لأحدنا أن يتخيّل أنه في أحد الأنظمة السياسية، حيث يرزح أحد مكوّنات دين عالميّ ما تحت حكم خطاب مذهبي لا ديمقراطي على أساس ديني، فإنّ واحدة من المهام الكبرى للقادة السياسيين والروحيين الذين يرغبون، لأيّ سبب من الأسباب، برفع القيم الديمقراطية في مجتمعاتهم الدينية، ستكون تقديم حجج لاهوتيّة مقنعة للناس حول شرعية تعددية الأصوات داخل الدين الواحد. مثل هذه الحجج قد تنتهك ما يطالب به رولز من ضرورة إقامة الحجج على أساس عقليّ قائم بذاته، ولكنها قد تكون حيوية لنجاح عملية التحوّل الديمقراطي في بلد يعيش وسط صراع حول معنى الديمقراطية ومدى ملاءمتها. للنقاش الليبرالي موقعه من الديمقراطية، ولكنه سيكون خالياً من المعنى وجزءاً من تاريخ الفلسفة السياسية وحسب، إن لم نترك مجالاً للمساومة الديمقراطية، ولبعض أشكال النقاش العام غير الليبرالي داخل المجتمعات الدينية، وهنا تكمن أهمية

---

(١٢) Stepan, Ibid., p. 228.

يناقش ستيبان، على سبيل المثال، حالة هولندا في عام ١٩١٧، التي كان الدين فيها «قد نُزع من الأجندة السياسية في معظم القرارات المصيرية كنتيجة لعملية المساومة، والتي انتهت إلى الاتفاق حول الديمقراطية ـ ليس الليبرالية ـ التوافقيّة». لقد تمكنت المساومة من ضرب المخصصات المالية والمكانية للمجتمعات الدينية وتعطيل حقّ النقض لديها «مع اهتمام المذاهب الشاملة المتنافسة بالعديد من جوانب العملية التعليمية، والإعلام، والمجتمع المدني، والمجتمع السياسي، وبالتأكيد بكل ما يتعلّق بالإجراءات الديمقراطية السياسية وممارساتها في هولندا».

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٢٩. وحول قضية بلجيكا، انظر:

Stathis S. Kalyvas, "Democracy and Religious Politics: Evidence from Belgium," *Comparative Political Studies*, vol. 31, no. 3 (June 1998), pp. 292-320.

المساومة الديمقراطية»[١٤].

كما سبق لأكرمان الاعتراف، فإنّ براديغم الليبرالية السياسية يفترضُ، لا بأنّ التحوّل الديمقراطيّ قد تمّ وحسب، بل إن الديمقراطية الليبرالية قد تمّ تدعيمها تماماً وأنّ قيمها الجوهريّة قد ترسّخت في الثقافة السياسية. في حالة المجتمعات اللاغربية التي لم تحقق التحوّل الديمقراطي بعد، فإنّ البراديغم المهيمن على الأدبيات العلمية في الخمسين عاماً الماضية، كان نظريّة التحديث. إنّ كلّاً من براديغم النظرية الليبرالية السياسية ونظرية التحديث تشترك في مجموعة من الافتراضات الإبستمولوجية والغائية حول التغيّر الاجتماعي، وفكرة التقدّم، والمسار الصحيح للتطوّر السياسي، ودور الدين وموقعه في المسار التطوّري. وكما لاحظت إيريني جندزير Irene Gendzier فإنّ «نظريات التطوّر السياسي، والتفسيرات حول التغير السياسي في العالم الثالث عموماً، تنبني على النظريات المعاصرة للديمقراطية الليبرالية». وتُضيف، «من منظور تاريخيّ، فإنّ نظريات التطوّر السياسي، كامتداد لنظريات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، تشترك في الأصول التاريخية ذاتها»[١٥]. سأكرّس الجزء القادم من هذه الفصل لتوضيح هذه الأصول المشتركة.

نظرية التحديث السياسي والدين

إنّ الادعاء الرئيس لنظرية التحديث هو أنّ التطوّر الاقتصادي سينعكس على تغيرات يُمكن التنبّؤ بها في الحياة الثقافية والاجتماعية ـ السياسية[١٦]؛ فبتقدّم المجتمع إلى الأمام، وبالانتقال من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) Irene Gendzier, *Development against Democracy: Manipulating Political Change in the Third World* (Hampton, Conn.: Tyrone Press, 1995), pp. 109 and 112.

(١٦) للأهمية الراهنة لنظرية التحديث مع بعض التعديلات المبنية على المستجدات الأخيرة، انظر:

Ronald Inglehart and Wayne Baker, "Modernization Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values," *American Sociological Review*, vol. 65, no. 1 (February 2000), pp. 19-51.

إن تعريفي لنظريّة التحديث يعتمد، جزئياً، على تعريفاتهم. لمزيد من النقاش والنقد، انظر:

Jonathan Fox, *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century* (Lanham, MD: Lexington Books, 2002), pp. 31-63.

الصناعي، سيتجه أفراد المجتمع إلى التخصصية المهنيّة، وسترتفع معدلات التعليم، ويرتفع مستوى الدخل الفردي، كما سينتجُ عن ذلك جملة من التغيرات الثقافية التي ستقود إلى تغيير في الأدوار الجندرية، وفي المواقف تجاه السلطة، وفي العادات الجنسية، وستساهم في انخفاض معدلات الولادة، وأخيراً، ستؤدّي إلى اتساع رقعة المشاركة السياسية.

بالمعنى الواسع، فإنّ عملية التحديث تعني ببساطة استبدال الأنماط القديمة من التفكير، والسلوك، والتشارك الاجتماعي، والقناعات بأخرى جديدة. عندما يدرس طلاب العلوم الاجتماعية الأعمال الكبرى في التراث الأوروبي الحديث، بدءاً من هوبز ولوك وروسو، وصولاً إلى هيجل وميل وماركس، فإنّهم يقومون بذلك على خلفية تطوّر الحداثة في أوروبا. فهذه العملية من التغير الاجتماعي والتطوّر كانت عملية عضويّة بالنسبة لأوروبا. أما في سياق المجتمعات النامية، فإنّ التحولات الاجتماعية التي جلبها التحديث لم تكن، بالدرجة الأساس نتيجة لعملية محليّة داخلية ـ كما كانت في أوروبا، حيث كانت مرتبطة بالتغيرات الحاصلة في المجتمع المدني ـ وإنما نتيجة لقوى خارجيّة المنشأ هي الاستعمار الأوروبي والإمبريالية المتحالفة مع النخبة المحليّة. إنّ هذا يفسّر جزئياً الآثار غير المستقرة لعملية التحديث، وسنفصّل في هذه المسألة بتوسّع في الفصل الأخير.

يعود اهتمام الأدبيات الأكاديمية بالتطوّر في العالم الثالث إلى نحو نصف قرن عندما تزامنت عمليتان كبيرتان: بروز الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى، وانتهاء الاستعمار في أجزاء واسعة من إفريقيا وآسيا بعد الحرب العالمية الثانية، حينها أصبحت الظواهر السياسية الكبرى والتغيرات الاجتماعية والتطوّر الاقتصادي في هذه المناطق تحظى باهتمام جديد من قبل حكومة الولايات المتحدة، التي بدأت قوتها العظمى بتوسيع مصالحها القومية عالمياً. لقد ساهمت هذه الطفرة في تطوّر العلاقات الدولية في زيادة التمويل المخصص لدراسة العالم الثالث في الولايات المتحدة، وهو ما ظهر بشكل جليّ في عمل **لجنة مجلس البحوث الاجتماعية الأمريكي للسياسات المقارنة**. لقد أعطت الأدبيات الغزيرة الصادرة عن اللجنة دفعة قوية للتأسيس النظري ووضعت العوامل الرئيسة التي سيناقش عبرها التيار الأساسي من العلماء والباحثين مشكلات التطوّر السياسي في العالم الثالث.

إجمالاً، فإنّ هذا الإنتاج هو ما عُرف بـ«نظرية التحديث»، والتي كانت مثقلة بالحمولات النظريّة لكلّ من ماكس فيبر وتالكوت بارسونز[١٧]. تضمّ قائمة الأكاديميين الذين ارتبطوا بشكل وثيق بهذه المدرسة الفكرية، والذين ساهمت كتاباتهم بدرجة واسعة ومؤثّرة في هذه المساحة كلاً من غابرييل ألموند Gabriel Almond، ولوشيان باي Lucien Pye، وديفيد أبتر David Apter، وصامويل هانتنغتون، وجيمس كولمان James Coleman، وسيريل بلاك Cyril Black، وسيدني فيربا Sidney Verba، ودانكوارت روستو Dankwart Rustow، ودانيال ليرنر Daniel Lerner، وديفيد ماكليلاند David McClelland[١٨].

في عام ١٩٦٨، نشر دانيال ليرمان، المنظر التحديثي الشهير، مقالةً حول الجوانب الاجتماعية من التحديث في العالم النامي، وحدد موضوع مقالته بـ «التغير الاجتماعي الذي تتحصّل بواسطة المجتمعات الأقل تطوّراً على السمات العامة للمجتمعات الأكثر تطوّراً»[١٩]. في مقالته، اعتبر ليرمان بأن انتشار القيم من الغرب إلى العالم اللاغربي، وزيادة التمدّن، ومحو الأمّية، وارتفاع مستوى المشاركة السياسية، والاستهلاك المادي، والقدرة على التحكّم بالطبيعة من خلال التكنولوجيا الحديثة، كلّها جوانب رئيسية لعملية التحديث. وكذلك فقد عرّف كلّ من غابرييل ألموند وبينغهام باول G. Bingham Powell التطوّر السياسي باعتباره «زيادةً في التمايز والتخصصية في البنية السياسية وزيادةً في العلمنة **في الثقافة السياسية**»[٢٠].

---

(١٧) B. C. Smith, *Understanding Third World Politics: Theories of Political Change and Development*, 2nd ed. (New York: Palgrave, 2003), pp. 44-74, and John Martinussen, *Society, State and Market: A Guide to Competing Theories of Development* (London: Zed Books, 1997), pp. 25-31 and 167-176.

(١٨) فيما يلي بعض الأعمال المهمّة في هذا المجال:

Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968); Gabriel Almond and James Coleman, eds., *The Politics of Developing Areas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960); Lucian Pye and Sidney Verba, *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965); David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965); Cyril E. Black, ed., *Comparative Modernization: A Reader* (New York: Free Press, 1976), and Myron Weiner and Samuel P. Huntington, eds., *Understanding Political Development* (Prospect Heights, Ill: Waveland Press, 1987).

(١٩) Daniel Lerner, "Modernization: Social Aspects," in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Crowell Collier and Macmillan, 1968), vol. 10, pp. 386-395.

(٢٠) التشديد مضاف. انظر: =

إنّ التركيز على العلمنة أمر مهمّ في معرض نقاشنا هذا؛ فبينما لا يمكن القول بأنّ هناك «نظريّة تحديث» واحدة، بل مجموعة من «النظريات»، فإنّ معظم نظريات التحديث اشتركت ضمنياً في الرؤية القائلة بأنّ جوهر مشكلة التطوّر في آسيا، وإفريقيا، والشرق الأوسط هي أنّ هذه المجتمعات «تقليدية» بدرجة كبيرة، ولا يمكنها أن تتقدّم إلى الأمام إلا عبر عملية التحديث، بعبارة أخرى، عبر التخلي عن الأنماط التقليدية من الفكر، والقناعات، والعادات، والأعراف، واستبدالها بالتفكير العلماني ـ العقلاني.

لقد نُظر إلى المجتمعات التقليدية باعتبارها مجتمعات ساكنة غير متغيّرة، تسير في إيقاع دائريّ، لا خطّيّ ولا تقدّميّ، كما تمّ تصويرها باعتبارها مجتمعات ينعدم فيها التفكير الإبداعي والابتكاري، وصوّر الدين باعتباره العائق الأبرز في وجه التقدّم، لأنه يُقدّم أفكاراً ومفاهيم تدعم الجبرية، والخرافة، والتفكير الأخروي. وبالتالي، فإنّ أطروحة العلمنة تُصبح شرطاً لا غنى عنه لنظرية التحديث، ويُصبح الدين ـ اعتماداً على المسلّمة الرئيسة للفكر التنويري الليبرالي ـ التجسيدَ الأبرز للتقليد. وكما لاحظ دونالد سميث Donald E. Smith، قبل ما يقرب من خمسة وعشرين عاماً ـ معبّراً عن الرؤية المهيمنة في عصره، والتي لم تتغيّر إلى اليوم، بدرجة كبيرة ـ بأنّ «التغيير السياسي يتضمّن، في واحدةٍ من عملياته الرئيسة، علمنة الأنظمة السياسية، والاستبعاد التدريجي للدين من النظام السياسي»[(٢١)]. وفي تلخيص جامع للحقل الأكاديمي المختصّ بالتطوّر السياسي كما تراه نظريّة التحديث، كتب فريد فون در ميهدن Fred R. von der Mehden:

«لقد استمرّت ذروة نشاط حقل نظريّة التحديث والتطوّر في الولايات المتحدّة لعقدين من الزمن، منذ بداية الخمسينيات إلى بداية السبعينيات. لقد بدأت هذه الحقبة بقبول العلوم الاجتماعية لمعظم فرضيات روبرت نيسبت R. Nisbet، التي ترى بأنّ التطوّر الاجتماعي تغيّر طبيعي، وموجّه، وملازم، ومستمر، وضروري، وينطلق من أسباب موحدة، وبأنّ «من الممكن تشخيص

Gabriel Almond and G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Development Approach* (Boston, = MA: Little Brown, 1966), p. 105.

(٢١) Donald Smith, ed., *Religion and Modernization* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974), p. 4.

البشر في المجتمعات اللاغربية، لا باعتبارهم غريبين أو معقّدين، بل باعتبارهم في مرحلة أدنى من السلّم التطوّري، الذي كان يُنظر إليه باعتبارها سُلّماً كونياً». لقد تغيّرت هذه الصورة عبر السنين بعد أن وُجد بأنّ عملية التطوير كانت أكثر تعقيداً مما يبدو، غير أنّ تصوير الدين باعتباره على الأقل جسراً لا يوصل إلى التحديث، قد استمرّ ليصبح أمراً، نادراً ما يُتحدّى في الأدبيات الفكرية العامة، على خلاف الدراسات التطبيقية المتخصصة أحياناً»[٢٢].

الأصولية الإسلامية والديمقراطية: وجهة نظر مختلفة

في مقالتها حول الاحتمالية الضعيفة لظهور الديمقراطية في العالم العربي، تستهلّ ليزا أندرسون Lisa Anderson مقالتها باسترجاع مساهمتين علميّتين لاثنين من كبار علماء السياسة حول الشروط النظرية لنشوء الديمقراطية[٢٣]. الأوّل، هو صامويل هانتنغتون، البروفيسور في جامعة هارفرد، والذي نشر مقالة شهيرة في عام ١٩٨٤ «هل ستتحوّل مزيدٌ من البلدان نحو الديمقراطية»، والتي خالف فيها هانتنغتون الأطروحة السابقة لدانكوارت روستو، الذي اعتبر بأنّ الشرط الرئيس والوحيد للديمقراطية هو وجود هوية قوميّة مشتركة[٢٤]. لقد ردّ هانتنغتون على تلك الأطروحة بأنّ هناك مجموعة من الشروط على ذات الدرجة من الأهميّة، وأبرزها النمو الاقتصادي. وقد ناقش إمكانية قيام «منطقة انتقالية» اقتصادية تقابل الثلث الأعلى من البلدان ذات الدخل المتوسط، التابعة للبنك الدولي، والتي يمكن أن تقود تحولاً من الاستبداد إمّا إلى الشيوعية أو الديمقراطية[٢٥]. وحول

(٢٢) Fred R. von der Mehden, *Religion and Modernization in Southeast Asia* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986), p. 13.

(٢٣) Lisa Anderson, "Arab Democracy: Dismal Prospects," *World Policy Journal*, vol. 28, no. 3 (Fall 2001), pp. 53-60.

(٢٤) Samuel P. Huntington, "Will Countries Become More Democratic?," *Political Science Quarterly*, vol. 99, no. 2 (Summer 1984), pp. 193-218, and Dankwart A. Rustow, "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model," *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3 (April 1970),

أعيد نشرها في:

Lisa Anderson, ed., *Transitions to Democracy* (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 14-41.

(٢٥) Anderson, "Arab Democracy: Dismal Prospects," p. 53.

العالم الإسلامي، قال هانتنغتون بصراحة بأنّ احتمالية نشوء الديمقراطية ضعيفة، ذلك أنها تفتقد الشروط الأساسية التي يحتاجها أيّ تحوّل ديمقراطي:

«في البلدان الإسلامية، تحديداً بلدان الشرق الأوسط، فإنّ احتمالية التطوّر الديمقراطي تبدو متدنّية. فالصحوة الإسلامية، وبروز الأصولية الشيعية، ستقلل فيما يبدو من احتمالية أي تطوّر ديمقراطي، خاصةً وأنّ الديمقراطية قد بات يُنظر إليها كأحد التأثيرات الغربية، وهي ما تعارضه تلك الحركات بقوّة»(٢٦).

للوهلة الأولى، ستبدو أطروحة هانتنغتون ـ القائلة بأنّ صعود الأصولية الإسلامية في المجال العام في المجتمعات المسلمة يتعارض مع التحوّل الديمقراطي ـ مُسلّمة بدهيّة يصعب مخالفتها. وقد يكون هذا صحيحاً من منظور الليبرالية الديمقراطية، خصوصاً في ضوء مواقف التيار الأعمّ من الإسلاميين والذي يتحفّظ غالباً على مفاهيم السيادة الشعبية بتحفّظات دينية، ويتعامل بهذه الطريقة مع المعايير الكونية لحقوق الإنسان الواردة في القانون الدولي(٢٧). في هذا الفصل، سأقدّم رؤية مختلفة حول العلاقة بين الأصولية الإسلامية والتطوّر الديمقراطي.

إنّ الفارق الرئيس بين رؤيتي وبين وجهة النظر التقليدية، كما يعبّر عنها هانتنغتون على سبيل المثال هي أنّ رؤية هانتنغتون صالحة على المدى الزمني

---

(٢٦) Huntington, "Will Countries Become More Democratic," p. 216.

قدّم سيمور مارتن ليبست حجة شبيهة في:

Seymour Martin Lipset, "The Social Requisites of Democracy Revisited," *American Sociological Review*, vol. 59, no. 1 (February 1994), p. 6.

(٢٧) انظر البرنامج السياسي لحزب الإخوان المسلمين المصري الذي نشر في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، والذي يدعو إلى تشكيل مجلس من الخبراء الدينيين لمراقبة الحكومة. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Maggie Michael, "Egypt's Brotherhood Party Details Platform Akin to That of Iran," *Boston Globe*, 11/10/2007, and Amr Hamzawy, "Egypt: Regression in the Muslim Brotherhood's Party Platform?," *Arab Reform Bulletin*, vol. 5 (October 2007), <http://ww.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa = view&id = 19648&prog = zgp&proj = zdrl,zme#hamzawy>.

للمزيد انظر:

Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy," in: Joel Beinin and Joe Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), pp. 71-82.

حول حقوق الإنسان، انظر:

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 4th ed. (Boulder, CO: Westview Press, 2007), pp. 9-97.

القصير فقط. فالتأكيدات التي وضعها هانتنغتون حول التعارض بين الأصولية الإسلامية والليبرالية الديمقراطية ليست محلّ خلاف. ولكن، إن نظرنا إلى المدى التاريخي الطويل، فقد نتمكن من النظر إلى ظهور الأصولية الإسلامية ودورها في عملية التحوّل الديمقراطي - في سياقات قوميّة محددة - من زاوية وتفسير مختلفين[٢٨].

إنني أحاجج في هذا الفصل بأنّ المضمون الفكري للحركات الأصولية الإسلامية أقلّ أهميّة من الظروف الاجتماعية التي أوجدتها. فعملية التحديث السريع في المجتمعات التقليدية كثيراً ما تُنتجُ تأويلات متطرّفةً للدين كردّ فعل على الاضطراب الاجتماعي وعدم اليقين السياسي. إنّ الأصولية الإسلامية ظاهرةٌ أكثر تعقيداً مما يظنّ البعض، ويمكن أن تتضمّن تأثيراتُها على المدى البعيد فوائد كامنة تساهم في تطوير الديمقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي[٢٩]. وفي سبيل تقدير هذه الحجّة، سأركّز على التأثير الاجتماعي للإسلاموية، متجاهلاً مضمونها المذهبي - ولو أنّه يمتلك تأثيراً كبيراً للغاية في المجتمع في هذا الوقت - فهو عنصرٌ أقل أهمّية على التطوّر السياسي

(٢٨) لتقديم مثال بارز حول هذه النقطة، يناقش جون واتربوري، أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة برينستون، الديمقراطية وتحدّياتها في الشرق الأوسط، وهو يتفق مع هانتنغتون في العديد من الافتراضات والانحيازات فيما يتعلّق بالإسلام السياسي وصلته بالتحوّل الديمقراطي. إنّ نقاشه حول الإسلام السياسي هو نقاش لا تاريخيّ، كما أنه يندرج تحت الخطاب الاستشراقي الجديد. يلاحظ واتربوري بأنّ «الإسلام السياسي لا بدّ أن يدخل في المعادلة كقوّة فريدة. فقلب هذه الظاهرة يكمن في النصوص المقدّسة، وهو ما لا يشبه أيّ دين آخر». وبينما يُشير بشكل عابر إلى النظرة البعيدة للتاريخ وإمكانية التوفيق بين السياسات الدينية والتطوّر السياسي، فإنّه يبقى «متشككاً بعمق» في إمكانية حدوث ذلك جزئياً بسبب طبيعة الإسلام الفريدة، وبما أنّ «النصوص مقدّسة وصريحة»، فإنه يؤكّد أنه «في حالة الإسلام، ستكون المساومة البراجماتيّة صعبة جداً». انظر:

John Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East," in: Ghassan Salamé, ed., *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World* (New York; London: I. B. Tauris, 1994), pp. 39-40 and 45.

يسعى هذا الكتاب إلى تحدّي هذه الافتراضات الشائعة.

(٢٩) قد تبدو الإشارة إلى «فوائد كامنة» للأصولية الإسلامية أمراً صادماً للقارئ، ولكنني سأفصّل ذلك في معرض الحديث عن أطروحة مايكل والزر المتعلّقة بثورة القديسين البيوريتانيين باعتبارها عاملاً تحديثياً في المجتمع التقليدي، وسأبيّن كيف أنّ الأصوليين الإسلاميين يلعبون دوراً مشابهاً في الشرق الأوسط اليوم. للاطلاع على المساهمات الجديدة في هذا الموضوع، انظر:

Francis Fukuyama and Nadav Samin, "Can Any Good Come of Radical Islam?," *Commentary*, vol. 114 (September 2002), pp. 34-38.

بعيد المدى في المجتمعات المسلمة[٣٠].

تواريخ مقارنة: الإسلام والمسيحية

قبل أكثر من عقد من الزمن، أشار غريغ إيستربروك Gregg Easterbrook إلى أنّ الإسلام، من ناحية صعود وانحسار الشعور الديني، يقف الآن في نفس المساحة التاريخية التي كانت تقف عليها المسيحية في أوج العصور الوسطى وبداية الحقبة الحديثة، وقد كتب:

«هل ينبغي اعتبار الإسلام بربرياً لأن الدين يمكن أن يشعل أعمال الشغب، أو لأنه يمتلك أتباعاً يؤيّدون تلك الفكرة المتناقضة داخلياً؛ «الحرب المقدّسة»؟ لا أتحدث هنا عن القيم الإسلامية، ولكنني أُشير إلى التشابه التاريخيّ المُثير. إنّ التطرف الإسلامي اليوم يحدث بعد ١٣٠٠ سنة تقريباً من موت محمد، في ٦٣٢م. لقد وصلت المسيحية إلى نقطة انحدارها الدُنيا ـ محاكم التفتيش، وما تلاها من عقود من القتل المتبادل بين الكاثوليك والبروتستانت ـ بعد نفس العدد من السنوات من وفاة المسيح. كما أنّ أسوأ لحظات اليهودية ـ الخسارة النهائية للأرض المقدّسة في مواجهة الرومان ـ كانت في عام ٧٠م، بعد ألف سنة وعدّة قرون من قيادة موسى لرحلة اليهود من مصر. قد لا يكون هذا سوى مصادفة. ولكن ربما تحتاج الأديان الكبرى، التي تتعقّد وتنطوي فيما تقوم ببناء شبكات عميقة الجذور من الفلسفة، والمشاعر، والسياسات، إلى ألف سنة لتنفض نفسها من جديد»[٣١].

إنّ مقارنة التقاليد الدينية بعضها ببعض لا يعني المساواة بينها، كما أنّ دراسة التاريخ لن تعني شيئاً إلا إن أمكن لنا أن نجد في التاريخ قياسات ومماثلات تساعدنا في فهم الظواهر المعاصرة. إنّ الافتراض الرئيس في هذا الكتاب هو أنّ التشابه بين المسيحية والإسلام ـ والحركات الاحتجاجية التي

---

(٣٠) في هذه الملاحظة، أتفق مع مقولة ماركس بأن «ما يُشكّل واقع وجود البشر ليس وعيهم، وإنما على العكس، وجودهم الاجتماعي هو ما يشكّل وعيهم»، مقتبس من:
Robert Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: Norton, 1978), p. 4.

(٣١) Gregg Easterbrook, "Death and Dogma: Behind the Moslem Fury at "Satanic Verses"-The West's Enduring Ignorance of Islam," *Washington Post*, 19/2/1989.

ولدت في وقت متقارب (في التاريخ الخاص بالديانتين)، ولأسباب متشابهة عدّة - كافٍ بدرجة مقنعة وجديرٌ بالمقارنة[٣٢]. وقبل الشروع في هذه المقارنة، سأتوقّف قليلاً أمام بعض الاعتراضات المحتملة.

مشكلات المقارنة الحضارية

إنّ المقارنات محفوفة بالمخاطر دوماً، وهذا صحيح بخاصة حين تبدو الحالات الخاضعة للمقارنة للوهلة الأولى حالات غير مرتبطة: التغيّرات السياسية في أوروبا القرن السابع عشر والشرق الأوسط في القرن الحادي والعشرين. ولعلّ الاعتراض الأوّلي الذي سينهض في وجه هذه المقارنة هو الاعتراض حول الأساس المنهجي لهكذا مقارنة، ذلك أنّ هذه المقارنة لا تستجيب لصيغ المقارنة المعهودة في الأدبيات السياسية المقارنة؛ الطولي التاريخي (التعاقبي diachronic) والعرضي العابر للبلدان (التزامني synchronic)[٣٣]. وبذلك، فيمكن مقارنة إيران المعاصرة بإيران القرن التاسع عشر؛ أو مقارنة إيران الحديثة بتركيا الحديثة؛ أما المقارنة بين إيران الحديثة وإنكلترا القرن السابع عشر فإنّها تبدو إشكالية. ووفقاً لآريند ليبهارت Arend Lijphart، فإنّ المقارنات يجب أن تقوم بين حالات متشابهة ليُمكن تحليل الفروقات بدقّة منهجيّة. فمقارنة الظواهر الاجتماعية، التي تحتوي على عدد كبير من العوامل المختلفة، يُثير مشكلة بشأن البحث المقارن الصارم والدقيق، خصوصاً عند التعامل مع حالتين دراسيتين فقط[٣٤].

---

(٣٢) إنّ واحداً من الفروق الجوهريّة هي أنّ الحركات الاحتجاجية الراديكالية في العالم الإسلامي قد تشكّلت بتأثير من التدخّل الغربي، سواء في الماضي أو الحاضر. انظر:

Khaled Abou El Fadl, "9/11 and the Muslim Transformation," in: Mary Dudziak, ed., *September 11 in History: A Watershed Moment?* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), pp. 70-111.

حول مزايا المقارنة الحضارية وجدارتها، انظر:

Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 1-45.

(٣٣) إنني أستعير بعضاً من هذه الأفكار من مقالة حازم غوبارة، انظر:

Hazem Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?," (December 1995), rev.1997, <http://www.la.utexas.edu/chenry/civil/archives97/csdefs/0007.html>.

(٣٤) Arend Lijphart: "Comparative Politics and the Comparative Method," *American Political Science Review*, vol. 65, no. 3 (September 1971), pp. 682-693, and "The Comparable-Cases Strategy in Comparative Research," *Comparative Political Studies*, vol. 8, no. 2 (July 1975), pp. 158-177. =

كما أن الاعتراضات قد تتجّه إلى اعتبار أنّ المقارنة بين التطوّر السياسي في أوروبا القرن السادس والسابع عشر وبين الشرق الأوسط في القرن العشرين والحادي والعشرين، هي مقارنة تعاني من الانحياز نحو نظرية التحديث. فعلى وجه الدقة، يمكن أن ينشأ اعتراض على هذه المقارنة باعتبار أنها تستبطن الافتراض الغائي عن التقدّم الخطي الذي تطرحه نظرية التحديث حول ثنائية «التقليد» و«الحداثة» والانتصار النهائي الحتمي للديمقراطية الليبرالية العلمانية. كما أنّ المنظّرين المُقلّدين قد يعترضون على أنّ أخذ الاختلاف بين السياق الاقتصادي في الحالتين على المستوى العالمي وعلى المستوى المحلي بعين الاعتبار سيجعل المقارنة متعسّرة. كما أنّ أصحاب النظريات الجوهرانية الثقافية قد ينزعجون من مجرّد فكرة المقارنة بين أوروبا المسيحية والشرق الأوسط المسلم، سواءٌ في الحاضر أو الماضي، وستتزايد اعتراضاتهم في سياق نقاش نقاط التشابه بين الأصولية الإسلامية والبروتستانتية الراديكالية، التي مثّلت بوادر تطوّر ونشوء دولة الديمقراطية الليبرالية(٣٥).

إنّ جميع هذه الاعتراضات في غير محلّها. يُظهر هذا الفصل أنّ المجتمعات التقليدية على تخوم الحداثة تخوض وتختبر عمليات متشابهة من التفكك، والقلق، والانهيار، وإعادة البناء لعدد من الأسباب المتشابهة التي تؤدّي إلى نتائج يمكن مقارنتها ببعضها البعض. وهذا صحيح، بخاصة في المجتمعات التي يشكّل الدين فيها محدداً رئيسياً من محددات الهويّة. ويبدو هذا بارزاً بوضوح في الحديث حول صعود الحركات الراديكالية الدينية في أثناء فترات التحوّل. إنّ علماء الاجتماع العارفين بالتاريخ السياسي لكلّ من أوروبا في بدايات الحداثة، والشرق الأوسط اليوم، سيصابون بالصدمة والذهول من مدى التشابه بين الحالتين. وكما لاحظ أحد الكتّاب بذكاء، فـ«مع مرور السنين، فإنّ القرارات التي اتخذت في البلدان المسلمة تبدو مألوفة بازدياد للطلاب الذين يدرسون التاريخ المضطّرب لبريطانيا في بواكير

= انظر أيضاً:
Gary King, Robert Keohane, and Sidney Verba, *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(٣٥) Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?".

الحداثة»، حين تخلّت بريطانيا الأسطورية عن رصانتها واستبدلتها بالتطرّف الديني، والصراع المسلّح، والحرب الأهليّة الدموية»[٣٦].

لقد أثار فريد دالماير عدداً من التنبيهات المهمّة حول المماثلات التاريخية، معتبراً أنّها «خطرةٌ دوماً»، ولاحظ بأنّ «هناك في الواقع تشابهات تاريخية سطحيّة بالتأكيد؛ ولكن حدوثها غالباً ما يكون بطرق ملتوية بشكل غريب وبمعانٍ منافية للعقل والبداهة». إنّ الهدف من التركيز على وجهة النظر التأويلية هذه ترجع إلى «افتقار الخطّيّة». يذكّرنا دالماير بأنّ دراسة التاريخ «هي نسيج كثيف من مجموعة متعددة من الخيوط المجدولة، التي تخضع حالاتها وعلاقاتها لعدد كبير من التأويلات وإعادة التأويلات. وحتى لو كان أحد هذه الخيوط في وقت ومكان ما قابلاً للمقارنة مع خيط مشابه في مكان آخر، فإنّ التعقيد الهائل للسياقات التاريخية سيحبط أية محاولة للمماثلة الساذجة».

وقد لاحظ بأنّ المشكلة تصبح «أكثر تعقيداً أو بروزاً» في معرض المقارنات العابرة للثقافات والحضارات «حيث تعني مصطلحات «الثقافة» و«الحضارة» أُطُراً وصيغاً موروثة من المعنى وأنماطاً من العيش المشترك بين عدد هائل من المجموعات البشرية»، ومن هنا يصبح الاحتراز مطلوباً لأنه:

«على الرغم من أنّ الأمر غير مستحيل، فإنّ أية محاولة للتحرّك عبر أو وراء هذه الأُطر يمكن أن تكون مريبة على المستوى الإبستمولوجي والتجريبي. إن هذا الارتياب يزداد قوّة لدى المؤرّخين الذين ينزع تمرّسهم الاحترافي إلى توجيههم نحو الخصوصيات الملموسة، بدلاً من التماثلات اللطيفة والسطحيّة، وإلى دراسة الفوارق البسيطة بدلاً من التجريدات البليغة. وحتى غير المؤرّخين يمكن أن يروا المشكلة: فليس هناك دليل ظاهر لنفترض بأنّ تاريخ الثقافات ـ وقصص البشر فيها ـ ظواهر متزامنة او قابلة للتحويل بسهولة».

في النهاية، وبعد الانتباه للعوائق الكامنة في عمل المماثلات التاريخية الواسعة ـ خصوصاً عبر الوقت وبين الثقافات ـ فإنّ دالماير يؤيّد المقاربة المنهجيّة بحذر. لقد جُمعت ملاحظاته النظريّة في مقالة تلخيصية في المجلّد ـ

---

(٣٦) المصدر نفسه.

الذي صدر بعنوان إصلاح إسلامي؟ - الذي يُقدّم مجموعة هائلة من التشابهات بين بواكير الإصلاح الديني في تاريخ المسيحية وبين الشرق الأوسط المسلم المعاصر(٣٧). إنني أتفق عموماً مع تنبيهات فريد دالماير وحججه حول المقارنات بين التطوّر السياسي والديني في أوروبا المسيحية والشرق الأوسط المسلم(٣٨).

ثمة نقطة تدعم بشكل مباشر تطوير نظرية ديمقراطية ليبرالية للمجتمعات المسلمة. عندما تكون المجتمعات الدينية تحت حكم مذهب سياسي لاديمقراطي ولاليبرالي، فإنّ التحوّل نحو الديمقراطية الليبرالية لا يمكن أن يتهرّب من التعامل مع موضوع السلطة السياسية، وعلى وجه الدقة، مع سؤال الأساس المعنوي والأخلاقي لشرعية السلطة السياسية. وفي هذه المساحة يصبح من المطلوب إعادة صياغة وبناء بعض المذاهب. سأقوم بتوضيح هذا الموضوع بتفاصيل أوفى في الفصل الثاني؛ ولكنني سأكتفي بالقول إنّ التماثل التاريخي الذي سأعقده بين الإسلام والمسيحية متلائِمٌ جداً مع النظرية الديمقراطية الليبرالية التي تحوي في واحدة من أجزائها الرئيسة الصراع بين الاستبداد وبين المفهوم الديمقراطي للحكم.

كان على كلّ من المسيحية في بواكير الحداثة والإسلام اليوم أن يتصارع مع فكرة الأساس الأخلاقي والمعنوي لشرعية السلطة السياسية. والأهمّ من ذلك هو أنّ عليهما أن يفعلا ذلك في سياق المفاهيم المتنافسة للشرعية السياسية المذكورة في النصوص المقدّسة. إن ظهور نسخة محليّة من العلمانية السياسية، والتأسيس الاجتماعي لها، كان جزءاً لا يتجزّأ من هذا المسار التطوّري، كما أنّ التغلّب على المعارضة الدينية لأفكار الديمقراطية الليبرالية الناشئة كان أيضاً جزءاً من عملية سياسية طويلة الأمد، وهو ما

---

(٣٧) Fred Dallmayr, "An Islamic Reformation? Some Afterthoughts," in: Charles Kurzman and Michaelle Browers, eds., *An Islamic Reformation?* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), pp. 178-184.

انظر أيضاً:

L. Carl Brown, Religion and State: *The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 136-139.

والذي يؤيد هذه المقاربة.

(٣٨) يرى دالماير بأنّ «عملية العولمة» مؤثّر بارز في التحوّل في المجتمعات التقليدية، في الإسلام والمسيحية على السواء.

يتجاهله الدارسون لتطوّر الديمقراطية الليبرالية عموماً. لفهم هذه العلاقة المهمّة بين الدين والتطوّر الديمقراطي فإنّني سأعمد لتوضيح ذلك عبر مناقشة حادثة غامضة حصلت في مدينة في قلب أوروبا، قبل ما يقرب من خمسمائة سنة.

حالة مونستر

في ٢٥ شباط/فبراير من سنة ١٥٣٤، وقعت مونستر Münster، المدينة الألمانية، تحت سيطرة متعصّبي حركة تجديدية العماد، الذين أقاموا في المدينة حكماً ديكتاتورياً على أساس مذهب لاهوتيّ متطرّف[٣٩]. لقد تمّ نفي كلّ من رفض إعادة تعميده، دون طعام أو حاجيات، خارج المدينة وسط عاصفة ثلجيّة. أعاد الحكم الجديد تشكيل الحكومة عبر إلغاء كافة الديون، وإحراق السجّلات المالية، ومصادرة الغذاء، والأموال، وبقية المقتنيات القيّمة. كما تمّ فرض استبداد رمزيّ جديد على السكّان، ولعلّ أحد أبرز الأمثلة كان إحراق جميع الكتب باستثناء الكتاب المقدّس. وأصبح التجديف، واللغة التحريضية، وتوبيخ أحد الوالدين، بالإضافة إلى الغيبة والنميمة والزنا، بل وحتى التذمّر والشكوى، أصبحت جميعاً خطايا يُعاقب عليها بالموت. كما تمّت مأسسة تعدد الزوجات، وأصبح على كلّ امرأة أن تقبل بالزواج من أوّل رجل يطلبها. في أثناء سيطرة تجديدية العماد على المدينة، تمّ إعدام تسع وأربعين امرأة وقطّعت أجزاؤهم نتيجة لرفضهم الامتثال لهذا القانون الجديد. كما تمّ تطبيق قانون صارم للزيّ؛ وكان يتمّ تفتيش البيوت بشكل دوري للبحث عن أيّ متاع فائض عن الحاجة لتتمّ مصادرته.

لقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً قبل أن تصل الأنباء عن محنة مونستر إلى العالم الخارجيّ. فقام فرانز فون فالديك Franz van Waldeck، الأسقف

(٣٩) إنّ تفاصيل هذه الحادثة مستقاة من ثلاثة مصادر:
Rodney Stark and Williams Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), pp. 506-507; Tal Howard, "Charisma and History: The Case of Münster, Westphalia, 1534-1535," *Essays in History*, vol. 35 (1993), pp. 49-65, and George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal, 1992), pp. 553-588.

الكاثوليكي في مونستر، والذي تمكّن من الهرب من المدينة، بتجنيد جيش من المرتزقة الذين أقاموا حصاراً حول المدينة. ومع تشديد الحصار، بدأ الاضطراب والفوضى يعمّان المدينة. ظهر من بين متمرّدي تجديدية العماد قائد جديد هو جون بوكيلس من ليدن John Beukels of Leiden، المشهور باسم جون ليدن. كان أوّل ما قام به هو الدعوة لاجتماع المدينة، حيث أعلن في الاجتماع قائلاً: «لقد اختارني الربّ لأكون ملكاً على العالم كلّه... إنني أفعل ما عليّ فعله لأجل ما اختارني الربّ لعمله. إخوتي الأعزاء وأخواتي، لنشكر الربّ لأجل ذلك»[٤٠].

مع استمرار الحصار ونشوب المجاعة، احتفظ جون بقوّته من خلال تنبّؤات دوريّة تستحضر غالباً النصوص الدينية. وعندما لم تعد هذه الطريقة كافية، اعتمد جون ليدن على الإرهاب الصريح والقوّة المفرطة؛ حيث تمّ قمع جميع المعارضين. وبعد محاولة انقلاب فاشلة، راقب جون ليدن بنفسه عملية تعذيب وقطع رؤوس المتآمرين، الذين تمّ دفن جثثهم في مقبرتين جماعيّتين في منطقة السوق. كانت عمليات الإعدام وتقطيع الأوصال تجري بشكل متكرر، وكانت الجثث تُعلّق على الأشجار وبوابات المدينة لتكون عبرة للآخرين.

في ٢٥ حزيران/يونيو من سنة ١٥٣٥ ـ بعد ستة عشر شهراً من سيطرة المتمرّدين ـ تحررت مونستر أخيراً. نجحت قوات الأسقف في القبض على جون ليدن حيّاً، ليتمّ اقتياده بالسلاسل، لمدّة أشهر، من قرية لقرية عبر شمال ألمانيا كسجين حرب. في الثاني والعشرين من كانون الثاني/يناير سنة ١٥٣٦، تمّت إعادته إلى مونستر، وتمّ تعذيبه بالحديد الملتهب حتى الموت في مراسم جماعية. ثمّ تمّ وضع جثّته في قفص معلّق من أعلى كنيسة القديس لامبرت. ويُقال بأنّ هذا القفص ما يزال معلّقاً في مونستر حتى اليوم.

إن تذكّر أحداث ثورة تجديدية العماد في مونستر مفيدٌ في تسليط الضوء على المشكلات المعاصرة للتطوّر السياسي في العالم الإسلامي[٤١]. إنّ

---

(٤٠) Williams, Ibid., p. 571.

(٤١) كان أوّل تعرّض منّي لتمرّد مونستر وعلاقته بالتغيّر الاجتماعي في العالم الإسلامي في =

العالم الإسلامي يقف اليوم على مطالع القرن الخامس عشر من الهجرة[٤٢]، وهو ما يقابل في تاريخ المسيحية قرناً قُبيل تعليق مارتن لوثر القضايا الخمسة والتسعين على باب كنيسة قلعة فيتنبرغ Wittenberg. لقد اتسم العالم المسيحي، في بدايات القرن السادس عشر، بما يتسم به الإسلام اليوم وهو يمرّ بذات المرحلة من تاريخ تطوّره، بفوران وإضراب فكري وسياسي وديني.

في عام ١٥١٦، نشر السير توماس مور كتابه **يوتوبيا**، وهو الكتاب الذي يعكس التفكير الجديد لعصر النهضة بإثارة الأسئلة، التي لم تطرح من قبل، حول الأصولية وحول العلاقة بين الكنيسة والدولة والمجتمع. بعد عام واحد أطلق مارتن لوثر احتجاجه ضدّ بيع صكوك الغفران من قبل الكنيسة الكاثوليكية، وهو الحدث، الذي أعلن بشكل غير رسمي، بداية البروتستانتية. كما شهدت بدايات القرن السادس عشر في أوروبا ظهور مجموعة واسعة من الكشوفات العلمية والجغرافية مع بداية عصر الرأسمالية والاستعمار الصريح. لقد ساهم اختراع الطابعة في إحداث ثورة على مستوى النشر، وجلب أفكار وخطابات سياسية جديدة، كما ساهمت في بعث روح من البحث والتحقيق لدى الناس. والأهمّ من ذلك، أنها أتاحت للعامّة قراءة الإنجيل بلهجاتهم المحليّة. لقد اشتكى توماس هوبز بأنّ هذا كان أحد الأسباب الرئيسة للثورة الإنكليزية (١٦٤٠ ـ ١٦٦٠). وقد كتب في كتابه بيهيموث Behemoth:

«بعد ترجمة الكتاب المقدّس إلى الإنكليزية، أصبح كلّ رجل، لا بل كل فتى أو فتاة، من المتحدثين بالإنكليزية، يعتقد أن بإمكانه الحديث مع الربّ ﷻ، وأن يفهم كلامه... ولم تعد ثمة حاجة للخضوع ولطاعة كنيسة

= محاضرة لسعد الدين إبراهيم في القاهرة في شباط/ فبراير ١٩٩٧. لقد كانت الورقة التي قدّمها إبراهيم، والتي وجّهت تفكيري في الموضوع هي:

Saad Eddin Ibrahim, "From Taliban to Erbakan: The Case of Islam, Civil Society and Democracy," paper presented at: *Civil Islam, Democracy and the Muslim World: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 28-30 October 1996*, edited by Elisabeth øzdalga and Sune Persson (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1997), pp. 33-44.

(٤٢) يبدأ التاريخ الهجري بهجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة في أيلول/ سبتمبر من عام ٦٢٢م، وهو ما يوافق بداية السنة الهجرية الأولى.

الإصلاح أو الأساقفة والقساوسة في هذه المسألة؛ لقد أصبح كلّ رجلٍ حكماً على الدين، وأصبح مؤوّلاً للنصّ المقدّس بنفسه(٤٣)».

لاحقاً اجتاحت حركة الإصلاح وحركة الإصلاح المضادة القارّة الأوروبية وقسّمتها على أساس ديني وسياسي(٤٤).

وبالمثل، فقد أعلن النصف الثاني من القرن العشرين عن تغيّرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات المسلمة. فقد نُظر إلى نهاية حقبة الاستعمار كحقبة لولادة العديد من الدول المستقلة اسمياً، ذات الغالبية المسلمة، وقد اتسمت تلك الفترة بعدد كبير من الانقلابات العسكرية، والصراعات الداخلية، والثورات، والطفرة النفطية، والتدخّلات الأجنبية، وتزايد أعداد السكان، وزيادة التمدين، ونمو التفاوت الاجتماعي - الاقتصادي(٤٥). لقد غيّرت قوة العولمة الاقتصادية والثقافية من طرق العيش التقليدية في المجتمعات المسلمة وحوّلتها، كما اقترنت هذه التحوّلات بغياب الديمقراطية، وهو ما أنتج عدداً هائلاً من العلل الاجتماعية، وأبرزها صعود الأصولية الإسلامية.

يؤكّد علماء الاجتماع الذين تخصصوا في دراسة تلك الفترة، على أنّه «لم يكن ثمة ما هو غير عادي بشأن التمرّد الذي وقع في مونستر، والذي اتخذ شكل حركة دينية. فمثل هذه الأحداث كانت شائعة في أوروبا العصور الوسطى»(٤٦). بعبارة أخرى، لقد كانت تلك الأحداث علامة، أو ردّة فعل، في أزمنة التغيّرات الكبرى. ولم تكن السياسة الإنكليزية المضطربة في

---

(٤٣) Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), pp. 21-22.

(٤٤) معظم هذا النقاش مستفيد من:
Ibrahim, Ibid.

(٤٥) لقد لاحظت إحدى الدراسات الصادرة مؤخّراً عن البنك الدولي حول الفقر في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا «بأنّ التحسّن في هذا الجانب ضعيف جداً، فمعدّلات الفقر في هذه المنطقة كانت تتراوح ما بين ٢٠ إلى ٢٥ بالمئة من عدد السكان في تسعينيات القرن الماضي. بحلول عام ٢٠٠١، فإنّ عدد الفقراء بلغ ٥٢ مليون، في حين أنه كان بواقع ١١,٥ مليون في عام ١٩٨٧». انظر:
Farrukh Iqbal, *Sustaining Gains in Poverty Reduction and Human Development in the Middle East and North Africa* (Washington, DC: World Bank, 2006), p. xix.

(٤٦) Stark and Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, p. 507.

القرنين السادس والسابع عشر بعيدة عن الاضطرابات التي حصلت في مونستر. فقد كانت هي الأخرى تخوض المراحل الأولى من التحديث، بما يرافقها من زعزعة واضطرابات، وهو الموضوع الذي سأتفحّصه بعمق أكبر من جهة تشابهه مع الأصولية الإسلامية.

تبعاً للمؤرّخ جون ترامبور John Trumpbour، فإنّ العديد من الطوائف البروتستانتية المتطرّفة في إنكلترا «كانت مُطاردةً بشبح مونستر، وكانوا يتحدّثون عن الحالة كثيراً»[٤٧] في كتابه «**البيوريتانية والثورة: دراسات حول تأويل الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر**»، يتحدّث كريستوفر هيل Cristopher Hill، حول هذه العلاقة:

«بقيت قصة مونستر وجون ليدن حاضرة كقصة مرعبة لإرهاب المهرطقين، أو لتبرير اضطهاد الطبقات الدنيا من المجتمع إن خرجوا عن السيطرة. إنّ «البنود التسعة والثلاثين للإيمان» التي أصدرتها الكنيسة الإنكليزية موجّهة ضدّ شيوعيّة حركة تجديدية العماد: «إنّ ثروات المسيحيين ومتاعهم ليس مشاعاً، كما المساسُ بالحقوق، والألقاب، والممتلكات، وهو ما تباهت تجديدية العماد بفعله مخطئة». إنّ البنود الواحدة والأربعين (١٥٥٢)، والتي حُذفت من كتاب الصلاة الإليزابيثي، كانت تستهدف مواجهة مذهب الألفية Millenarian. في عام ١٥٩٤، عبّر توماس ناش Thomas Nashe، في كتابه **الرحالة ذو الحظّ العاثر**، عن الموقف التقليدي للطبقة الحاكمة حين تحدّث عن جون ليدن وأتباعه قائلاً: «إنهم يعتقدون بأنّهم يستطيعون معرفة عقل الرب كما يعرفه الرجال الأغنياء». لم يكن للفقراء أن يعطوا لأنفسهم مثل هذا الحقّ. في أربعينيات القرن السادس عشر، كان كلّ من أوليفر كرومويل Oliver Cromwell، والسير آرثر هاسلريج Arthur Hesilrige، وجون ليلبرن John Lilburne، يُشير إلى أمثال «جون ليدن» باعتبارهم أعداء سياسيين يريدون جلب العار لهم. ولكن بالنسبة للجماعات الأكثر راديكاليةً، لم تكن حادثة مونستر قصة مرعبة على الإطلاق. فقد تحدّث الداعي للمساواة ويليام والوين William Walwyn عن «تلك القصة الكاذبة عن المصابين... من حركة تجديدية العماد في مونستر»، وقد تساءل أحد دعاة

---

(٤٧) مراسلة شخصية بتاريخ ٢ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

المساواة؛ ريتشارد أوفرتون Richard Overton: «من كتب تاريخ تجديدية العماد سوى أعدائها؟» في حين تحدّث جون بنيان John Bunyan عن أنّ مثال مونستر يعكس في ذهنه صورة مدينة مانسول Mansoul، في أثناء الحروب المقدّسة»[٤٨].

عودةً إلى قضية العالم الإسلامي، فإنّ ظهور الحركات الإسلامية المتطرّفة في نهاية القرن العشرين يُمكن أن يُفهم في نفس السياق الاجتماعي والتاريخي الذي طبع أوروبا في بدايات الحقبة الحديثة. إن التشابه بين الحقبتين يستحقّ التركيز عليه في مواجهة وجهة النظر الشائعة التي ترى في الإسلاموية أيديولوجيا فريدة من نوعها تجد جذورها في الجوهر الثقافي للمجتمعات المسلمة. إنّ من يقرأ ويرى الحميّة الدينية والشراسة الوحشية لجون ليدن وأتباعه، قد يسترجع في ذهنه صورة أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، وطالبان[٤٩] فالتشابه بين الحالتين مدهش، كما أنّ التماثل بينهما يفوق حجم الاختلافات، ليس فقط في دوافع الحركتين السياسية، أو في أصولهما الاجتماعية، أو أساليبهما التعبيرية، وإنما في سياقيهما التاريخي - الديني.

لاحظ فؤاد عجمي، في محاولته لتفسير الدوافع الكامنة خلف هجمات نيويورك في الحادي عشر من سبتمبر، بأنّ الإسلام لم ينتج محمد عطا، قائدَ المختطفين، بل إنّ عطا كان ابناً لبلد يكافح لأجل التوفيق بين التقليد والحداثة[٥٠]. وكذلك فقد كتب توماس فريدمان Thomas Friedman بذكاء بأنّ معظم «السعوديين الخمسة عشر المختَطِفين في ١١ سبتمبر قد أتوا من المناطق الفقيرة في بلدهم، من عسير، التي تخوض حديثاً **مرحلة التحديث السريع والتفكك الاجتماعي**»[٥١].

---

(٤٨) Christopher Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century* (London: Seeker and Warburg, 1958), pp. 291-292.

إنني مدين بالاقتباس لجون ترامبور، كما إنني مدين له بالانتباه إلى العلاقة بين تجديدية العماد في ألمانيا القرن السادس عشر وبين الحركة البيوريتانية في إنكلترا القرن السابع عشر.

(٤٩) Ernest Tucker, "Primitivism as a Radical Response to Religious Crisis: The Anabaptists of Munster in the 1530s and the Taliban of Afghanistan in the 1990s," in: Kurzman and Browers, eds., *An Islamic Reformation?*, pp. 147-158.

(٥٠) Fouad Ajami, "Nowhere Man," *New York Times Magazine* (7 October 2001).

(٥١) Thomas Friedman, "The Saudi Challenge," *New York Times*, 20/2/2002 (emphasis added).

على الرغم من التشابهات الكبيرة بين الحركات البروتستانتية المتطرّفة في القرن السادس عشر وبين الجماعات السنّية الراديكالية في نهايات القرن العشرين، فإنّ علينا أن نكون واعين بالاختلافات بينهما أيضاً. لقد لفت لويس سبيتز Lewis Spitz الانتباه إلى وجود بعض الحالات الجنسية المفرطة والعنيفة بين معظم الحركات المسيحية المتطرّفة. وقد لاحظ بأنّه كانت هناك «حالات للانغماس في الاتصال الجنسي من قبل بعض المتطّرفين على مذبح الكنيسة، لإظهار انتصار الروح الخالصة على الجسد بالتأكيد!»[٥٢]، ولا شكّ أنّ نظراءهم المسلمين اليوم سيشعرون بالرعب والتقزز من هذه السلوكات العامة المبررة دينياً.

عندما نُقارن بين الحركات الاحتجاجية الدينية في أوروبا في القرن السادس عشر وبين مثيلاتها في الشرق الأوسط في نهايات القرن العشرين، فإنّ هناك ملاحظتين جديرتان بالذكر. **أوّلاً**: لم تنشأ الديمقراطية وحقوق الإنسان في أوروبا بسبب الكتابات والأدبيات المختلفة، وإنما نتيجة لصراع اجتماعي، وتحديداً نتيجة لخصومات سياسية مستمرة، كان الدين فيها يمثّل نقطة رئيسية للصراع. لقد قطعت أوروبا بالتأكيد شوطاً كبيراً فيما يتعلّق بتطوّرها السياسي في القرون الخمسة الأخيرة. إلا أنّ أي محاولة موضوعية لتفحّص مشكلات الديمقراطية والتطوّر السياسي في المجتمعات غير الغربية، وخصوصاً في المجتمعات المسلمة، يتطلّب إعادة التفكير في تطوّر الديمقراطية في الغرب ـ وخصوصاً فيما يتعلّق بالدور الذي لعبه الدين في السياسات ـ مع الاعتراف بأنّ الطريق لم يكن سهلاً ولا سلساً، بل كان وعراً ومتخبّطاً، ومليئاً بالحفر والانعطافات.

ثانياً: علينا أن نكون حذرين من نزوعنا لقراءة التاريخ بأثر رجعيّ بدلاً من قراءته تقدّمياً. إنّ هناك افتراضاً ضمنياً في العديد من التعليقات المتعلّقة بالعالم الإسلامي اليوم، التي يقدّمها الباحثون والصحفيون على السواء، وهو أنّ الغرب كان دوماً ديمقراطياً وليبرالياً، حتى أنّ البعض قد يُخيّل له أنّ بإمكاننا أن نرسم خطّاً مستقيماً يمتدّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو في اليونان القديمة وصولاً إلى إشعيا برلين وجون رولز ورونالد دوركين Ronald

(٥٢) Lewis Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements* (Chicago, IL: Rand McNally, 1971), p. 399.

Dworkin في نهايات القرن العشرين في إنكلترا وأمريكا الشمالية. في مواجهة هذا الافتراض يُشير مارك مازوار Mark Mazower إلى أنّ من الخطأ الجوهري أن ننظر إلى أوروبا باعتبارها الوطن الطبيعي للديمقراطية والحرية، بينما تبدو أوروبا في القرن الأخير «بصورة متزايدة مختبراً مرعباً للهندسة الاجتماعية والسياسية، التي تنتج وتعيد إنتاج نفسها من خلال الحرب، والثورات والتنافس الأيديولوجي»[٥٣].

يحاجج مازوار بأنّ الشيوعية والفاشية «يجب ألا تُعتبر استثناءً عن القاعدة العامة للديمقراطية، بل أشكالاً بديلة من الحكم التي اجتذبت ملايين الأوروبيين عبر تقديمها حلولاً مختلفة لتحديات العالم الحديث. في عام ١٩٤٠، كان احتمال انتشار الحكم الديمقراطي يبدو ضعيفاً بصورة باعثة على الكآبة، وكان مستقبل أوروبا فيما يبدو بين يدي هتلر»[٥٤]. إنّ هذا التذكير مفيد للجمهور الغربي الذي يحاول فهم السياسة في المجتمعات المسلمة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

الإسلام، والتحديث، والتطوّر

كان صعود الأصولية الإسلامية في نهاية القرن العشرين تطوّراً مربكاً للعديد من المراقبين للشرق الأوسط. فقد بدا هذا التطوّر كتأكيد لأسوأ الصور النمطية والانحيازات السلبية تجاه الإسلام والمسلمين. كيف يمكن لعدد كبير من البشر في عصر العقل العلماني وفي نهاية القرن العشرين أن يُعرّفوا هويّتهم من خلال نسخة حربية من الإسلام، جاعلين منها المصدر المحدد لهوّيتهم؟ لم يكن هذا مجرد تحدٍ لحكمة عصر التنوير ونظريّة علم الاجتماع، وإنما تأكيداً للنظرة «الجوهرانية» والتأويل الاختزالي لسياسات المسلمين التي كانت تسيطر عليها ظاهرياً مجموعة من القيم الأساسية غير الديمقراطية. ولعلّ أبرز من يمثّل هذه النظرة برنارد لويس، وإرنست غيلنر، ومارتن كريمر Martin Kramer.

(٥٣) Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century* (New York: Knopf, 1999), pp. ix-xvi and 395-403, and Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), pp. 168-205.

(٥٤) المصدر نفسه.

غالباً ما يتمّ تفسير ظهور الأصولية في العالم الإسلامي بدلاً من الديمقراطية الليبرالية، باعتبارها نتيجة لسمات تختصّ بها الحضارة الإسلامية. إنّ الاستبداد - وفق هذه النظريّة - يقع في قلب قيم الدين الإسلامي، الذي يطلب من أفراده الخضوع لله وللحاكمين باسمه(٥٥). في أحد الكليشيهات الاستشراقية، التي يُستشهد بها كثيراً، يُقال بأنّ الإسلام لا يعترف بالفصل بين الدين والسياسة، بل يُصرّ على أنه طريقة كاملة في العيش والحياة، مما يعني أن الأنظمة الشمولية هي الحالة الطبيعية لإدارة الدولة(٥٦).

يرى برنارد لويس بأنّ أحد أسباب غياب الديمقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي هو أنّ الإسلام لا يشجّع على تشكيل جماعات مستقلة يمكن لها أن تتحدّى النظام الاستبدادي. ووفق ما أصبح اليوم بمثابة الاستعارة الاستشراقية الرئيسة، فإنّ مشاكل المجتمعات المسلمة المعاصرة تكمن في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى. يقول برنارد لويس بأنّ «القانون الإسلامي لا يعرف أيّ تجمّع مشروع للأفراد؛ ولا **يظهر التاريخ الإسلامي** أيّ مجامع أو تجمّعات صغيرة، أو برلمانات، ولا أي شكل آخر للمجالس المنتخبة المُمثّلة للسكان. إنه لأمر مثير أن يرفض الفقهاء مبدأ قرار الأغلبية، ولم يكن ثمة حاجة لذلك، طالما لم تكن هناك حاجة لإجراء قرار قائم على التشارك»(٥٧). ثم يتوسّع لويس في تاريخ القرون الوسطى الإسلامية لتفسير

---

(٥٥) Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983), pp. 29-93; Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Portland, OR: Frank Cass, 1994), pp. 1-11, and David Pryce-Jones, *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs* (London: Paladin, 1990), pp. 1-33.

(٥٦) لقد ترددت أصداء هذا التفكير في كتابات المنظّرين الإسلاميين البارزين كسيّد قطب وأبي الأعلى المودودي. في نقاشه حول النظرية السياسية الإسلامية، على سبيل المثال، يتحدّث قطب عن الإسلام باعتباره «فلسفة شاملة ووحدة متجانسة» ويناقش بأنّ «إدخال أي عنصر غريب سيفسده». انظر:
Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated by John B. Hardie and Hamid Algar, rev. ed. (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000), p. 117

(٥٧) Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 48 (emphasis added).

ورد في:

Yahya Sadowski, "The New Orientalism and Democracy Debate," in: Beinin and Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report*, p. 35.

الغياب المعاصر للديمقراطية ويقول: «إنّ التجربة السياسية في الشرق الأوسط تحت حكم الخلفاء والسلاطين كانت واحدة من الأوتوقراطيات المضطربة، حيث كانت إطاعة صاحب السيادة أمراً دينياً كما هو أمر سياسي، وحيث كانت عدم إطاعة الحاكم خطيئة دينية كما هي جريمة سياسية»[٥٨].

كذلك، فإنّ إرنست غيلنر، العلم البارز في العلوم الاجتماعية، قد أرجع المشكلات الحديثة في التطوّر السياسي في العالم الإسلامي إلى جوهر ثقافي يقع في أعمق حوليات تاريخ المجتمع المسلم (والذي يفترض غيلنر أنه تاريخ موحّد وواحد)[٥٩]. وفقاً لغيلنر، فإنّ «الثقافة العليا» لعلماء المدن والبرجوازية في المجتمع الإسلامي قد اتسمت بالنصوصية والتشدد والمعيارية في حياة المدينة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وقد كانت هذه الثقافة تتعارض مع «الثقافة الدنيا» للإسلام الشعبي، الذي كان أكثر مرونةً وتسامحاً. وتحت الظروف الحديثة، سيطر هذا التشدد النصوصي على مستوى شامل، بحكم كونه جزءاً من عملية التمركز السياسي، والتمدين، والتعليم العمومي. إنّ الأصولية الإسلامية هي بالتالي «الحاجة إلى تطبيق هذه المعايير، كما أنّ الدعم الشعبي الذي تحظى به هو نتيجة لتطلّع الجماهير المدينية الحديثة إلى الثقافة العليا». إنّ هذا التفسير للسياسات المسلمة، كما يحاجج غيلنر، «متلائمٌ تماماً مع متطلّبات التصنيع ومتطلّبات التحديث السياسي، ومتعارض مع الافتراضات المسبقة المهيمنة للنظرية الاجتماعية القائلة بلزوم العلمانية لتحقيق التحديث»[٦٠]. باختصار، إنّ

---

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), pp. 1-22.

لملخّص موجز، انظر:

Ernest Gellner: *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin Books, 1994), pp. 15-29, and *Muslim Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), pp. 1-16 and 99-113.

(٦٠) يلخّص سامي زبيدة أطروحة غيلنر في:

Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (New York; London: Tauris, 1993), pp. xiv-xv.

للاطلاع على تلخيص لأفكار غيلنر ونقدها حول هذا الموضوع، انظر:

Dale Eickelman, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in: John A. Hall, *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* =

صعود الأصولية الإسلامية في نهايات القرن العشرين هو تعبير أصيل عن كلّية المجتمع المسلم.

يُعدّ مارتين كرامر أبرز الكتّاب المتأخّرين سمعةً من العاملين في داخل الإطار الفكري السابق حين يكتب عن المجتمعات المسلمة. في مناقشة حول التاريخ الحديث للشرق الأوسط كتب كرامر: «من بين الأصوليات التي ظهرت في الإسلام خلال السنوات الماضية، ربما لم يكن هناك من ترك أثراً أعمق في الخيال الإنساني بقدر ما فعل حزب الله»(٦١). وفي محاولته لتفسير سلوكهم السياسي، يقول بأن حزب الله «أكثر من أيّ حركة أصولية أخرى في التاريخ الحديث، تستدعي ذكرى الحشاشين، الذي كانوا يبعثون الذعر في الغرب وفي العالم الإسلامي بسبب مزاوجتهم بين الحربية الشرسة وبين أعمال التدمير»(٦٢). إنّ هذا الربط بين نشاطات حزب الله في نهايات القرن العشرين وبين الحشاشين في القرن الثاني عشر هو مثال نموذجي للكيفية التي يُؤوّل بها المستشرقون الأحداث المعاصرة في العالم الإسلامي بطريقة توحي بأنّ القوى والظروف الحديثة شديدة التعقيد، من التغيّر الديمغرافي، والتفاوت الاقتصادي، والتحوّلات الثقافية، أو التدخّلات الأجنبية، كلها أمورٌ لا ينبغي أن تؤخذ في الحسبان.

في ردّه الحدّ واللاذع على كرامر، يذكر خوان إدواردو كامبو Juan Eduardo Campo بأنه: «يمكن لأحدنا أن يتخيّل كمّ الاعتراضات التي ستنشأ لو قام أحد الباحثين الأمريكيين بتفسير سلوك عصابات أمريكية مكسيكية أو أمريكية إفريقية في المدن الأمريكية بالعودة إلى حضارة الأزتك القديمة، أو إلى الأديان القديمة للمحاربين الأفارقة، متجاهلاً نقاش الأسباب الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية الراهنة»(٦٣). إنّ تعليق كامبو على

(Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), pp. 258-271, and Sami Zubaida, "Is There a = Muslim Society?: Ernest Gellner's Sociology of Islam," *Economy and Society*, vol. 24, no. 2 (May 1995), pp. 151-188

(٦١) Martin Kramer, "Hizbullah: The Calculus of Jihad," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), p. 539.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) Juan Eduardo Campo, "The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic Discourse and the Islamic Question in Egypt," *Contention*, vol. 4, no. 3 (Spring 1995), pp. 174-175. =

الأزمات الاجتماعية ـ الاقتصادية الحديثة للدولة والمجتمع في الشرق الأوسط وعلاقتها بظهور الأصوليات الدينية تستحقّ بعض التفحّص باعتبارها قراءة بديلة لمشكلات التطوّر السياسي في العالم الإسلامي(٦٤).

توعك الحداثة والإسلام السياسي

بينما يتمّ التعامل غالباً مع الأصولية باعتبارها ظاهرة إسلامية حصرياً، فإنّ من المهم الاعتراف بأنّ جميع الأديان الكبرى قد اختبرت مثل هذا النوع من التديّن الحربي(٦٥). وحقيقةُ أنّ الأصولية قد ظهرت أوّل ما ظهرت في

= بينما يُشيد كامبو بالمعلومات القيّمة التي وردت في مقالة كرامر، فإنه يلاحظ بأنّ «من سوء الحظّ أن يتجاهل نقاش بأي طريقة مغزى صعود التنظيم: في الغزو الإسرائيلي (١٩٨٢) والتواطؤ الأمريكي معه». إنّ هذه الطريقة من التعاطي مع المسائل نموذجيّة للعديد من المستشرقين ومنظري نظريّة التحديث، حيث يتمّ اعتبار دور الغرب في الشؤون الداخلية في بلدان العالم الثالث أفضل أشكال المساعدة الحميدة.

(٦٤) لردّ مطوّل على التأويل الجوهراني للسياسات الإسلامية من قبل المستشرقين، انظر:
Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, pp. 121-182.

مؤخّراً، كانت هناك محاولة للربط بين سلوك القراصنة في شمال إفريقيا في بدايات القرن التاسع عشر وبين نشاطات القاعدة، كما لو أنّ ذلك يُشير إلى أنّ أمريكا قد واجهت دائماً خطر الإسلام الراديكالي منذ بداية الجمهورية. انظر: Michael Oren, *Power, Faith and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present* (New York: Norton, 2007), pp. 17-40.

للاطلاع على رد سريع، انظر:
Nader Hashemi, "Misreading America's Past in the Middle East," *Chicago Tribune*, 18/2/2007.

(٦٥) لم تلقَ الأصوليّة الهندية نقداً متفحّصاً من قبل المفكّرين الغربيين. تمثّل مارثا نوسباوم استثناءً لهذه القاعدة، انظر كتاباتها:
Martha Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 152-185.

على سبيل المثال، لم يواجه فيديادر سوراجبراساد نيبول أية ردود فعل سلبية من الصحافة بعد أن أيّد هدم جامع بابري في مدينة أيوديا في الهند، في الوقت الذي كان يصف فيه الأصولية الهندوسيّة بـ«العمليّة الإبداعيّة العظيمة».

انظر مقابلة مع: V. S. Naipaul with Dilip Padgoankar, Times of India, 18/7/1993.

لمعالجة مفصّلة لهذا الموضوع، انظر المجلدات الخمس من سلسلة مشروع الأصوليّة، والتي حررها مارتن مارتي وأر. سكوت أبلبي ونشرت عن منشورات جامعة شيكاغو.
Fundamentalisms Observed (1991); *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies and Militance* (1993); *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education* (1993); *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements* (1994), and *Fundamentalisms Comprehended* (1995).

الغرب (تمرّد تجديدية العماد في مونستر) ليس حادثة أو مصادفة، بالنظر إلى أنّ عملية التحديث قد بدأت وظهرت تأثيراتها الأولى في أوروبا، ومن ثم في الولايات المتحدة الأمريكية.

إنّ التحوّل الكبير الذي طرأ على المجتمع والثقافة طيلة القرنين الماضيين قد حوّل علاقة البشر ببعضهم البعض، كما حوّل رؤيتهم إلى الكون بشكل جذري. في القرن العشرين تحديداً، كان هناك تحوّل واضح من العائلات الممتدّة ومن المجتمعات التي تحمل هويّة واحدة، إلى وجود اجتماعيّ معاش يتأسس على مبدأ الفردانية. كما تضمّن هذا التحوّل من المجتمع التقليدي ضعفاً في السلطة الأبويّة، وتساؤلاً وتشكيكاً في السلطة الدينية، وتغيّراً في الأعراف والعادات المتعلقة بالجنس، وبروزاً للفردانية، كما تضمّن الاعتماد على العقل الأداتي. لم تكن جميع هذه الاتجاهات مرئية وواضحة بنفس القدر في جميع البلدان، إلا أنها قد وُجدت بدرجات متفاوتة عبر جميع المجتمعات التي ترتبط بما يُطلق عليه تشارلز تايلور «توعّك الحداثة The Malaise of Modernity»[٦٦].

اتسمت الحداثة أيضاً بتزايد المشكلات الاجتماعية، كارتفاع معدّلات الطلاق والجرائم والإدمان على الكحول والمخدّرات، والاضطرابات العصبية، وانهيار العائلة. لقد أسهمت هذه المشكلات الاجتماعية في أوقات الأزمات في صعود سؤال الأصالة والبحث عن «الهوية» التي يمكنها أن تساعد الأفراد والمجتمعات للإبحار في المياه المضطّربة في العصر الحديث.

عبر التاريخ الإنساني، ترافق صعودُ الشعور الديني مع أوقات التحوّلات الاجتماعية الكبرى، والاضطرابات السياسية. على سبيل المثال، في أثناء احتلال المغول لروسيا (١٢٣٧ ـ ١٤٨٠)، شهدت الكنيسة الأرثوذكسية أوج فترات نموّها[٦٧]؛ ومثل ذلك ما شهدته الولايات المتحدة الأمريكية في

---

(٦٦) Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: Anansi, 1991), pp. 1-12.

للاطلاع على معالجة علميّة ممتازة مقارنة بين الأصوليات، انظر:

Nikki Keddie, "The New Religious Politics: Where, When and Why Do "Fundamentalisms" Appear?," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, no. 4 (October 1998), pp. 696-723.

(٦٧) Charles J. Halperin, *Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on Russian History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985), p. 129.

منتصف القرن التاسع عشر مع بداية عصر التصنيع في أمريكا. ببساطة، فإنّ الاضطرابات الاجتماعية تشجّع البشر على البحث عن الاستقرار والأمان عبر العودة إلى القواعد التي يألفونها. والمجتمعات المسلمة ليست مختلفة عن غيرها من هذه الناحية(٦٨). لقد لاحظ جيمس بيسكاتوري James Piscatori، في أثناء كتابته حول ردّ فعل المسلمين تجاه الحداثة:

إنّ المسلمين يبحثون اليوم عما يسمّيه دانيال بيل Daniel Bell «طقوس الاندماج rites of incorporation» التي تعيد لهم، بما هم أفراد مقطوعون، الصلةَ مع المجتمع والتاريخ. إنّهم، بمعنى آخر، يبحثون حتى الآن عن الطقوس القديمة للاندماج، التي تبدو جديدة رغم كونها مألوفة. لقد أصبح الدين تحديداً لأنه قد قدّم في السابق إجابات حول أسئلة الحياة والموت، ولأنّه قدّم لأتباعه صلاتٍ أخلاقية ببعضهم البعض الوسيلة التي يأمل بها الأفراد الإجابة عن الأسئلة الحديثة، إنّهم يأملون بذلك أن يجدوا رؤية للعالم أكثر اطمئناناً. ومن هذه الناحية، فإنّ الولادة من جديد للمسيحيين، وظاهرة عودة الحجاب للمسلمين هما استجابتان لذات الظاهرة(٦٩).

إنّ العدو المشترك لجميع الجماعات الأصولية هو العلمانية، وعلى وجه الدقّة الثقافة الموجّهة نحو الاستهلاك والماديّة التي تطبع عصرنا العلماني. إنّ جميع هذه الحركات حركاتٌ حرفية فيما يتعلّق بتأويل النصّ المقدّس، وغالباً ما تعتبر القراءات النقديّة للنصوص الدينية هرطقة، كما يُشير إلى ذلك القول المشهور بين الناشطين الإسلامويين: «كلّ بدعة ضلالة».

إنّ ما تسعى إليه الحركات الأصولية هو إنزال الله من السماء وجعل الدين في مركز النقاش السياسي والاجتماعي. تُشير كارين آرمسترونج إلى أنّ جميع الحركات الأصولية التي درستها «في اليهودية والمسيحية والإسلام، تجد جذورها في الخوف من الإبادة، وفي القناعة بأنّ المؤسسات العلمانية

---

(٦٨) بعد الهجوم على برجي التجارة العالميّين، وردت جملة من التقارير التي تؤكّد تزايد أعداد مرتادي الكنيسة. انظر:
Laurie Goodstein, "As Attacks' Impact Recedes, a Return to Religion as Usual," *New York Times*, 21/11/2001.

(٦٩) James Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), p. 31.

والليبرالية تسعى لمحو الدين من الوجود. وهذا ينطبق على الحركات المسيحية العسكرية في الولايات المتحدة، كما ينطبق على المتشددين المسلمين في مصر أو إيران». إنّ عبارة «الدفاع عن الإسلام» تمثّل لازمة شائعةً للأصوليين الإسلاميين، وهي تُشير إلى قناعة صريحة بأنّ دينهم مُعرّض للاعتداء. «يؤمن الأصوليين بأنّهم يقاتلون في سبيل البقاء، وعندما يشعر البشر بأنّهم محاصرون يمكن أن يهاجموا بعنف الحيوانات المفترسة»(٧٠).

ثانياً، إنّ الجمهور الرئيس للأصوليين هم أتباع ديانتهم، والذين يُنظر إليهم بأعتبارهم ضالين لا يمتلكون التقوى اللازمة للتضحية بأنفسهم. إن الأصولية تعادي فكرة التعددية في المسائل الدينية بالاعتقاد الجازم بأنّ هناك فرقة واحدة مُصيبة ومحقّة في تأويل النصّ المقدّس والدين والقانون.

من المهمّ الإشارة إلى أنّ هذه الجماعات ليست تقليدية بمعنى أنها تسعى إلى إعادة عقارب الساعة إلى العصر النقي أو أنها تسعى للانفصال تماماً عن المجتمع الحديث مثل جماعة الآميش المسيحية أو يهود الحاسيديم. بل على العكس من ذلك، هذه الجماعات حديثة، من ناحية القيم التي تواجهها أو من حيث استخدامها للتكنولوجيا الحديثة، ودعمها للتدريب في المعاهد والجامعات، ولنمط الحياة المديني الحديث. يبدو هذا جليّاً في الخلفيات التعليمية لعدد كبير من أتباعهم، الذين أتوا من مهن العلوم التطبيقية والهندسة والطب، وهي التخصصات التي تقدّم نمطاً من الإجابات الدقيقة والصيغ الصارمة. وبالتالي فإنّ أموراً مثل غموض المعنى، وتعدد الإجابات الصحيحة، وتقبّل المساحات الرماديّة، وتقدير الاختلاف كلّها أمور لا تقع داخل إطار دراستهم وتدريبهم. وهكذا فإنّ استجابتهم للأسئلة الاجتماعية والسياسية المعاصرة متأثّرة بهذا الإدراك المعرفي الصارم والمتصلّب. حول حركات الألفية الجديدة، كتب جون زيغلر John Sigler متأمّلاً: «هناك من يحتاجون للقواعد الواضحة والتعليمات حول ما هو صواب وحول ما هو خطأ. . . والثقافة الحديثة، بنسبيتها، وعدم يقينها، تفشل بوضوح في تقديم هذه التعليمات المطلوبة. إنّ هذه الحركات المقاتلة

(٧٠) Karen Armstrong, "Is a Holy War Inevitable?," *GQ* (January 2002), p. 98. For Armstrong's thoughtful treatment of and elaboration on this subject see: Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Knopf, 2001), pp. 135-364.

لا تقدّم سلطة دينية منزّهة عن الخطأ وحسب، بل تقدّم أيضاً عائلات جديدة ودعماً لأفرادها في عصر الوحدة والفردانية المفرطة» ويضيف زيغلر: «إنّ هذه الحركات تقدّم بديلاً للاتجاهات الثقافية الكبرى في الحداثة. إنها تركّز على الاستقرار والأمان والتضامن والتراحم الاجتماعي. إن العديد من البشر يجدون صعوبة في مواجهة واقع الحياة الحديثة دون الاحساس بوجود نظام»(٧١). إنّ الاستقرار والمجتمع الداعم والمساند، الذي تقدّمه هذه الجماعات، يمثّل جاذبية لعدد كبير من البشر في عصر الحداثة وما بعدها.

تعليقاً على عملية المماثلة والمشابهة بين الصحوات والانبعاثات الدينية في المجتمعات اليائسة، أشار عالمان إلى نقطة مهمّة وهي أنّ «انبعاث "الأصوليّ" يعزز من انتشار الأيديولوجيات والمذاهب الخصوصية» وأنه ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره «تأكيداً عالمياً جديداً على الأفكار الخصوصية»، وينبغي أن يُفهم في سياق «تصاعد العولمة»(٧٢). فالعولمة، بعبارة أخرى، والتي تنبني على أساس التغيرات الكبرى في التكنولوجيا ووسائل التواصل، قد رفعت الشعور بالتعددية بين الثقافات وأنماط الحياة lifestyles في عالمنا، متجاوزةً العالم القديم حيث كانت الشعوب تعيش مستقلة ومعزولة عن بعضها. إنّ فكرة «الهوية» علائقيّة في جوهرها، فهي تعني أن يعرّف البشر والجماعات أنفسهم بالعلاقة مع أفراد وجماعات أخرى في المجتمع. وبقدر ما يصبح وعينا بالآخرين أوسعَ، بقدر ما يصبح هذا السؤال أكثر حضوراً: ما الذي يُميّزني ويُميّز مجتمعي في عالم معولم؟ في كتابه الشهير **الجهاد في مواجهة عالم ماك** (١٩٩٥)، يناقش بنجامين باربر Benjamin Barber هذه النقطة، معتبراً بأنّ صعود القوميّات الإثنية ـ الدينية في نهاية القرن العشرين ما هو إلا ردّ فعل على تزايد الترابط السياسي، والاقتصادي، والثقافي فوق

(٧١) John Sigler, "Understanding the Resurgence of Islam: The Case of Political Islam," *Middle East Affairs Journal*, vol. 2 (Summer-Fall 1996), p. 86.

إنني مدين لجون زيغلر في صياغة أفكاري حول العلاقة بين الدين والحداثة والأصوليّة. إنني أعتمد بشكل كبير على ملاحظاته في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٢) Roland Robertson and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religion Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis*, vol. 46 (1985), p. 233,

مقتبس من:

John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2nd ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), p. 376.

كوكبنا(٧٣). باختصار، فإنّ صعود الهويات الخصوصية ظاهرةٌ مصاحبة للعولمة ولصيقة بها.

لقد أشارت الأفكار السياسية، والثقافية، والسوسيولوجية السالفة إلى حاجتنا إلى منظورات زمنية أطول لفهم صعود الأصوليات الدينية، وخصوصاً فيما يتعلّق بعلاقتها بمشكلات الديمقراطية في العالم الإسلامي. وفي سبيل تحقيق ذلك، لا بدّ من تفحّص مفهوم فرناند بروديل حول «المدة الطويلة»(٧٤).

فرناند بروديل والمدة الطويلة: التحديث في المجتمعات المسلمة

يُعدّ فرناند بروديل أحد أهمّ وأشهر المؤرّخين في القرن العشرين. وتُعدّ مُساهمته البارزة في البحث والنظرية التاريخية مساهمةً كبرى في مدرسة الحوليات التاريخية. تجاوز مؤرّخو الحوليات المقاربة التاريخية التقليدية، وافترضوا بأنّ دراسة التاريخ تتطلّب إدراكاً لسياقات القوى التي تكمن وراء السلوك الإنساني، وليس استدعاء أحداث التاريخ وأفعال البشر المنفصلة عن بعضها. كان بروديل أحد أبرز المؤرّخين الذين أشاروا إلى أنّ على علم التاريخ أن يجمع ويؤلّف المعلومات من العلوم الاجتماعية، وتحديداً الاقتصاد، ومن ثمّ أن يُقدم نظرة تاريخية أوسع للمجتمعات الإنسانية.

إنّ مفهوم بروديل عن «المدّة الطويلة longue durée» (دراسة التاريخ على مدّة زمنية طويلة) يجب أن يُفهم كمقابل لـ «التاريخ الحدثي l' histoire événementielle» (دراسة التاريخ باعتباره مجموعة من المعارك، والثورات،

---

(٧٣) Benjamin Barber, *Jihad vs. Me World: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (New York: Ballantine Books, 1995).

إنني مدين لجون زيغلر بهذه الملاحظة.

(٧٤) من المفيد في هذه النقطة، الاطلاع على مفهوم المسار التاريخي والسياسي الذي استعمله كلّ من بيري أندرسون وجان فرانسوا بيارت. للاطلاع على ملخّص لأفكارهما وتطبيقاتها على العالم النامي. انظر:

Martinussen, *Society, State and Market: A Guide to Competing Theories of Development*, pp. 179-180.

لمناقشة أكثر تفصيلاً، انظر:

Perry Anderson, *Lineages of the Absolute State* (London: Verso, 1979), and Jean-Francois Bayart, "Finishing with the Idea of the Third World: The Concept of the Political Trajectory," in: James Manor, ed., *Rethinking Third World Politics* (London: Longman, 1991), pp. 51-71.

والأفعال التي يقوم بها الأبطال)(٧٥). يوسّع مفهوم بروديل عن المدة الطويلة المنظور التاريخي مكانياً وزمانياً. حتى ظهور مدرسة الحوليات، كان معظم المؤرّخين يتخذون من مؤسسة القضاء في الدولة القوميّة، أو من الدوقيّة، أو من الإمارة نقطة انطلاق في دراسة التاريخ. ولكن، عندما يتم الاعتناء بمدّة زمنيّة أطول، فإنّ السمات الجغرافية، والنظام الاقتصادي، والعملية السياسية، تصبح أكثر أهميّة وتأثيراً في البشر من الحدود القومية. في أطروحته للدكتوراه، قدّم بروديل عملاً إبداعياً لدراسة حوض البحر الأبيض المتوسّط في أثناء فترة حكم فيليب الثاني لإسبانيا. تناول بروديل في عمله الجغرافيا التاريخية لمنطقة البحر الأبيض المتوسّط باعتبارها «بنية» تسهم في عدد ضخم من التأثيرات في حياة البشر بدءاً من الاستقرار الأوّل على سواحل البحر الأبيض المتوسّط. «عبر البنية» يقول بروديل «يركّز المراقبون الاجتماعيون على التنظيم، والتناسق، والسلسلة الثابتة إلى حدّ كبير، من العلاقات بين الوقائع وبين الكتل الاجتماعية» والتي تؤثّر في تدفّق التاريخ وفي نتائجه(٧٦). على سبيل المثال، يمكن دراسة بنية التجارة الرأسمالية في أوروبا ما بين القرن الرابع عشر والثامن عشر باعتبارها حالة تاريخية امتدّت لمدّة طويلة. «فبغضّ النظر عن جميع التغيرات الظاهرة التي جرت خلال [هذه القرون]» يقول بروديل: «فإنّ هذه القرون الأربعة أو الخمسة من الحياة الاقتصادية لها وحدة واحدة وتماسك أكيد، وصولاً إلى اضطرابات القرن الثامن عشر والثورة الصناعية... إنّ هذه الخصائص العامة مستمرة بالرغم من حقيقة أنّ كلّ ما حولها، وسط استمراريات تاريخية أخرى، قد شهدت تبدّلات وانقطاعات غيّرت وجه العالم»(٧٧).

عودة إلى دراسة المجتمعات المسلمة، فإنّ مفهوم بروديل عن المدد التاريخية الطويلة مفيد في تقييم العملية السياسية للتحديث في الشرق الأوسط وعلاقتها بالأصولية الإسلامية. لقد انتقد بردويل التاريخ الحدثي بسبب محدودية قدرته التفسيرية؛ وبنفس الطريقة، فإنّ التركيز الحصري على

---

(٧٥) Fernand Braudel, "La Longue Durée," dans: Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1985), pp. 41-83.

(٧٦) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص٥٤.

المركّب الأيديولوجي - المذهبي للأصولية الدينية في المجتمعات المسلمة - على حساب المنظور التاريخي والسوسيولوجي - يحمل هو الآخر كلفة تحليلية كبرى ويمنعنا من الفهم المعمّق للعوائق التي تواجه التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. في هذا السياق، فإنّ هناك عدداً من النقاط التي لا بدّ من التأكيد عليها.

التحديث والاستياء منه في المجتمعات المسلمة

إنّ عملية التحديث عملية صادمة دوماً. لقد احتاج الغرب إلى مئات السنين قبل أن يطوّر مؤسساته العلمانية والديمقراطية من خلال عملية طويلة من التجارب والأخطاء؛ بدءاً من الإصلاح البروتستانتي، والإصلاح المضاد، والحروب الدينية، ومروراً بالاضطهادات السياسية والدينية، والإبادات الجماعية، ووصولاً إلى الثورة الصناعية، واستغلال العمال، وصعود القومية، والحربين العالميتين وما خلفتاه من تغيّرات كبرى في جميع مجالات الحياة السياسية، والاقتصادية، والفكرية والدينية. إننا نشهد اليوم عملية تحوّل مشابهة في الدول النامية، وهي عملية تترافق مع الاضطرابات.

في عمله الذي تناول المقارنة بين التحديث في أوروبا وفي الشرق الأوسط، لاحظ كارل براون **L. Carl Brown** بأنّ «من الممكن المحاججة بأنّ العالم الإسلامي يملك اليوم ما يوازي هذه العوامل [من عدم الاستقرار] بل وأكثر منها». ويذكر براون قائمة من التطوّرات التحديثية كصعود معدّلات القراءة والكتابة، وزيادة المنشورات المطبوعة (الكتب، والصحف، والمجلات)، والهجرة من الريف إلى المدينة، وتزايد الترابط الاقتصادي، ولكنّه يذكر فارقاً حاسماً فيما يتعلّق بالتغيرات التي تؤثّر في المجتمعات المسلمة: «إنّ الوقت في العالم الإسلامي اليوم وقت مضغوط ومكثف، فبضعة عقود تقابل ما لا يقلّ عن قرن ونصف، احتاجه الإصلاح في أوروبا»[٧٨]. في الوقت نفسه، فإنّ هذا الوقت المضغوط قد زاد من وتيرة حالة عدم الاستقرار في المجتمعات المسلمة اليوم.

إضافة إلى ذلك، يمكن ملاحظة فوارق أخرى بارزة في عملية التحديث

(٧٨) Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, p. 137.

وما يتلوها من حالة عدم استقرار بين أوروبا والعالم الإسلامي. فعلى خلاف أوروبا، التي كانت عملية التحديث فيها محليّة وعضويّة بشكل كبير، فإنّ بداية التحديث في المجتمعات المسلمة كان نتيجة مباشرة للمواجهة الاستعمارية مع أوروبا. وبدلاً من الإبداع، كانت خبرة الحداثة في العالم الإسلامي خبرة محاكاة وتقليد في محاولة للحاق بالغرب. لقد انقسمت الدول الإسلامية في حقبة ما بعد الاستعمار بصورة غير صحيّة إلى معسكرين: النخبة التي تلقّت التعليم على الطراز الغربي واستدخلت قيم العلمانية، والغالبية العظمى التي لم تقم بذلك. ونتيجة لذلك فإنّ كثيراً من أنظمة الحكم ما تزال محكومة من قبل المسنّين في مجتمعات غالبيّة سكانها دون سنّ الثلاثين. إنّ معظم التغيرات السياسية منذ عصر الاستقلال الشكلي قد تمّ فرضها من القمة إلى قاعدة المجتمع بأسلوب متسارع، وليس من القاعدة إلى القمّة في عملية محليّة من التطوّر الاجتماعي، والمشاركة من المجتمع المدني، والنقاش الديمقراطي.

في عام ١٩٣٥، على سبيل المثال، أمر رضا بهلوي (أبو الحكم الملكي الذي تمّ إلغاؤه في ١٩٧٩) قواته بالنزول إلى شوارع طهران لإجبار النساء على خلع حجابهنّ بالقوة. لقد حدثت مثل هذه السياسات في تركيا مع العلمنة القاسية التي فرضها مصطفى كمال أتاتورك في سعيه لتغريب المجتمع التركي. بعد جيلين من هذه الأحداث، وبنفس الطريقة السلطوية التي أجبر بها بهلوي النساء على خلع الحجاب، قام آية الله الخميني ورجال الثورة الإسلامية بفرضه على النساء الإيرانيات بنفس الصرامة والقسوة. في تركيا أيضاً، يمكن أن يُفسّر صعود الإسلام السياسي، جزئياً، على أنه ردّ فعل على سياسات العلمنة الأتاتوركية التي فُرضت على مجتمع متديّن - ٩٩,٨٪ من الأتراك مسلمون - من القمة إلى القاعدة، لاستئصال الهوية الإسلامية من تركيا[٧٩]. باختصار، قبل أن يوجد الأصوليون الدينيون في العالم الإسلامي، سادت نسخة حداثيّة من الأصولية. في ضوء هذه الخلفيّة التاريخية، فإنّ علينا أن نموضع ونستكشف انبثاق الأصولية الدينية كظاهرة تاريخية عامة.

---

(٧٩) Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006), pp. 206-297, and M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 207-238.

ليست هذه هي المرة الأولى التي تخوض فيها المجتمعات فتراتٍ كثيفة من التغيّرات الاجتماعية التي تتسبب في صعود الحركات الدينية المسلّحة بحثاً عن الاستقرار والنظام. على المراقبين لشؤون العالم الإسلامي أن يتجاوزوا فقدان الذاكرة بتاريخهم الخاص وأن يعترفوا بالتشابه الواضح بين ما يحدث اليوم في الشرق الأوسط وبين المراحل المبكّرة من التحديث في الغرب. إننا نحتاج، في وسط هذه النشوة، التي عمّت بعد أحداث سبتمبر عن تفوّق القيم الغربية إلى أن نقول مراراً بأنّ التاريخ الغربي لم يبدأ بحقوق الإنسان، والديمقراطية، والسوق الحرّة، وإنما بدأت جذوره من مكان آخر تماماً. في هذا السياق، فإنّ أطروحة مايكل والزر Michael Walzer حول «ثورة القدّيسين» تستحقّ النقاش فيما يلي.

أطروحة والزر

لقد كتب مايكل والزر، أستاذ الفلسفة السياسية الأمريكي، أطروحته للدكتوراه في جامعة هارفرد حول الثورة البيوريتانية في إنكلترا في القرن السابع عشر، وهي الفترة التي شهدت الحرب الأهلية والاضطرابات المكثفة. قدّم والزر إطاراً شاملاً لفهم ما يطلق عليه «ثورة القديسين»، والتي هي بالأساس «دراسة لمنابع السياسات الراديكالية»[٨٠]. إنّ حجج والزر قابلة للاستطراد والتعميم، خاصة وأنه يقدّم نقاشاً فكرياً وتحليلياً مفيداً حول هذا الموضوع، مما يلقي الضوء على السياسات الإسلامية المعاصرة.

لقد كانت الفترة المبكّرة من الحداثة في إنكلترا فترة تحوّل اجتماعي يتّسم بزيادة عدد السكان، والهجرة من الريف إلى المدينة، وانحسار النظام الإقطاعي[٨١]. ووفقاً لوالزر، فقد ساهمت هذه المشاكل الاجتماعية في خلق التربة الخصبة لانبثاق البيوريتانية في إنكلترا في القرنين السادس والسابع عشر.

---

(٨٠) Michael Walzer, *Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).

إنني مدين لجون زيغلر لأنه لفت انتباهي إلى هذا الكتاب.

(٨١) J. A. Sharpe, *Early Modern England: A Social History, 1550-1760* (London: Edward Arnold, 1987), pp. 77-98, 198-224 and 227-253.

أوّلاً، «مشكلة إخلاء السكان من الريف، واتساع ظاهرة المشرّدين... والفقر» نتيجة «للنمو السريع للسكان [و]... وانخلاع الأفراد من المجتمع القروي القديم، الأمر الذي أوجد آلاف المتسوّلين المنتشرين في الطرقات»[82]. ولما يقرب من قرن من الزمن، «شكّل هؤلاء المتسوّلون جماعة اجتماعية منفصلة ومتمايزة، تنفر تماماً من عالم العمل اليومي الذي تسبب في جعلهم مجموعة مهمّشة بلا مساكن... أما بقيّة الرجال فقد أُتي بهم من الأراضي الزراعية، وتدفّقوا في المدن... ليصبحوا خاضعين لظروف الإحباط والبطالة في المدينة»[83].

ثانياً، «مشكلة التمدين السريع [و]... ما تسببه من تزايد أخطار الأوبئة والحرائق... وجلب أفراد جدد إلى لندن، ممن لم يكن بالإمكان إدماجهم في المؤسسات المدنية». في وسط هذا الاضطراب، «ازدهرت الحركة البيوريتانية في المدينة، وفي الضواحي بخاصة: في سجّلات بلاط الأسقف يظهر تحوّل المهاجرين الجدد غالباً إلى أفراد في طوائف ومجموعات دينية. فهؤلاء المهاجرون المحرومون من التضامن القروي، والذين لا يجدون مكاناً لهم وسط الحشود الكبيرة، وجدوا العزاء في الإيمان البيوريتاني، بل وفي الانضباط البيوريتاني»[84].

في نقطة ذات صلة، يناقش والزر «مشكلة الفراغ الديني الذي نشأ عبر تدهور تدريجي، ثم تسبب في انهيار سريع ومفاجئ للكنيسة القديمة. في مرحلة مبكّرة نسبياً، كان هذا الفراغ، في كلّ من لندن والريف، قد بدأ يمتلئ بالحركة البيوريتانية»، والتي «مرّة أخرى، قدّمت، للكثير من الرجال، مجموعة من الأنشطة الاجتماعية والروحية البديلة»[85]. «أخيراً... كان هناك المشكلة الرئيسة للتنظيم الاجتماعي والتي ظهرت مع... نهاية «التدبير المنزلي» الريفي، واختفاء روابط المؤاخاة في المدينة وضعف الروابط النقابية، وزيادة معدلات الانتقال الاجتماعي والجغرافي، وولادة الحشود

---

(٨٢) Walzer, Ibid., pp. 200-201.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

الاجتماعية وظهور العالم السفلي للمدينة. كيف كان للرجال أن يتم تنظيمهم وجمعهم في مجموعات اجتماعية، وأن يتم توحيدهم في نشاطات تعاونية ومساندة عاطفية وشعورية؟ استجابة لمثل هذه الأسئلة، التي ظهرت في مسار القرن السادس والسابع عشر، نشأت أشكال جديدة من التنظيم والعلاقات، كما ظهرت العديد من النظريات حول التعاقد والتعاهد. لقد شكّل النقاش حول طبيعة هذه التنظيمات الجديدة ـ وخاصة التنظيم البيوريتاني بخاصة ـ جزءاً أساسياً من أدبيات التراكتاريين tractarian في تلك الفترة»[٨٦].

لقد كان النظام السياسي في تلك الحقبة ممتلئاً بالفساد والمحسوبية والفوضى. لقد رأى البيوريتانيون، بدافع من حميّتهم الدينية التي صاغتها الأيديولوجية الكالفنية، أنّ عليهم أن يجلبوا النظام والاستقرار إلى مجتمعهم عبر الإطاحة بالمؤسسات الفاسدة وقتل الملك. لقد كان هؤلاء «القديسون»، كما يطلق عليهم والزر، مدفوعين بدافعين اثنين: «العداء العنيف للعالم التقليدي ولنمط الامتيازات في العلاقات الإنسانية، والقلق الشديد، وغير الواقعي ربما، من الشرّ الإنساني ومن خطر الفوضى الاجتماعية. لقد حاول القديسون أن يُقيّدوا أعناق جميع البشر في نير الانضباط السياسي الجديد»[٨٧] وفي سياق تقييم سلوكهم في سياق أوروبا التي تشهد تغيرات كبرى، يصف والزر البيوريتانية على أنها «عنصر وسيط في التحديث، وأيديولوجيا فترة التحوّل»[٨٨].

وقريباً من نهاية الدراسة، يحاول والزر أن يربط بين تحليله للبيورياتنية الإنكليزية وبين بقية السياقات الثقافية والمجتمعات التي تخوض تغيّرات اجتماعية كثيفة. لقد كتب بأنّ «اهتمام البيوريتانيين بالانضباط والنظام... ليس نبتاً فريداً في التاريخ. مرة تلو أخرى، منذ أيام القديسين، بحثت فرق الراديكاليين السياسيين بقلق، وبقوّة، وبانتظام عن طريقة لتحويل أنفسهم ومجتمعاتهم». إنّ التطوّر الرئيس الذي سمح بصعود التديّن المسلّح هو انهيار النظام القديم. إنّ قرارات القديسين في مثل هذه الظروف، كما يلاحظ

(٨٦) المصدر نفسه، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص٣٠٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

والزر، «تبدو عقلانية وملائمة». وفي ضوء النقاش أعلاه، «ففي ظروف تاريخية مشابهة، قام الفرنسيون والروس بخيارات مماثلة. تحوّل الإنكليز إلى بيوريتانيين، ومن ثمّ إلى قضاة إلهيين، أما الأجداد والآباء في القرن الثامن عشر، وبطريقة مشابهة ولأسباب مشابهة أيضاً، فقد تحوّل الفرنسيون منهم إلى يعاقبة وإلى مواطنين نشيطين، و[تحوّل] روس القرن العشرين إلى بلاشفة»[٨٩]. وحول صدى تلك المشاعر التي ناقشناها سابقاً حول صعود الإسلام السياسي في الشرق الأوسط يقول والزر:

«في سياق ثقافي آخر، وفي لحظات مختلفة من الوقت، سيتخذ القديسون أشكالاً أخرى ويقومون بأشكال أخرى من الثورة. غير أنّ الطريقة الراديكالية في النظر والتفاعل مع العالم ستبقى متشابهة تقريباً بغضّ النظر عن موقع التجربة، والتي يتولّد عنها الإدراك والتفاعل المشترك ذاته على نطاق واسع، حيثما يتحرر مجموعة من البشر فجأة من القرون القديمة»[٩٠].

بالتالي، فإنّ البيرويتانية قد «قد قدّمت ما يمكن أن نطلق عليه **أيديولوجيا التحوّل**. وهو أمر محوري لعملية التحديث، لا لأنها تخدم أهداف عملية التقدّم الكوني، وإنما لأنها تتقاطع مع احتياجات الإنسان التي تظهر كلما فقدت التقاليد سيطرتها وكلما تمّت مساءلة الامتيازات والنظام الطبقي»[٩١].

خلال الأوقات الأكثر هدوءاً، عندما يتمّ استعادة شكل من السلام، فإنّ الأيديولوجيا الراديكالية للقديسين تصبح أقلّ شعبية، ويبدؤون بالاختفاء تدريجياً من المجتمع. في سياق القرن السابع عشر في إنكلترا، كتب والزر، «بعد عملية الاسترجاع [الحكم الملكي للستيوارت Stuart]، بدأت طاقتها بالاضمحلال، وأخذ طموحها السياسي يُنسى؛ أفسح القديسون المجال للمنشقّين. أو، قدّمت الليبرالية اللوكية [نسبة لجون لوك] بديلاً سياسياً مستقبلياً». إنّ هذا يُشير إلى أنّ «هذه المشاكل كانت محدودة زمنياً ومؤقّتة

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص٣١٠. الهامش الرقم (١٤). في هذا السياق، يعقد والزر مقارنة بين لينين وأوليفر كروميل.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٩١) المصدر نفسه، ص٣١١ (التشديد مضاف).

بالنسبة لفترة الانهيار وإعادة بناء النظام السياسي والمعنوي. وعندما توقّف الرجال عن الشعور بالخوف... لم يعد ثمة مبرر لوجود البيوريتانيين»[٩٢].

تلخيصاً لنظريّته حول السياسات الراديكالية بناء على تاريخ إنكلترا الحديث في حقبته المبكّرة، يستخلص والزر أنّ «نموذجه يمكن يُفيد في الكشف عن السمات الرئيسة للراديكالية كظاهرة تاريخية عامة، ويمكن أن يجعل المقارنة المنهجية ممكنة بين البيوريتانيين، واليعاقبة، والبلاشفة (أو ربما مجموعات أخرى أيضاً)»[٩٣].

يعدِّدُ والزر النقاط الرئيسة لنموذجه على النحو التالي:

١ - في نقطة معيّنة من مرحلة التحوّل من مجتمع تقليدي (إقطاعي، هيراركي، بطريركي، متشارك) إلى شكل آخر من المجتمع الحديث، تظهر مجموعة من «الغرباء» الذين يُصوّرون أنفسهم باعتبارهم رجالاً مُختارين، وقديسين، والذين يبحثون عن نظام جديد وعن انضباط أيديولوجي موضوعي.

٢ - يُوصف هؤلاء الرجال من قبل أتباعهم بالجرأة والثقة الاستثنائية بأنفسهم. لا يكتفي القديسون برفض الطرق المعتادة والقناعات التقليدية للنظام القديم، بل يعزلون أنفسهم عن الأنواع المختلفة من «الحريّة»... التي يختبرونها وسط انهيار التقليد. تبحث جماعة المُختارين وتكتسب الثقة التأكيدية للذات عبر الانضباط الصارم لأتباعها وتعليمهم كيفية ضبط أنفسهم. يُفسّر القديسون قدرتهم على احتمال هذا الانضباط باعتباره علامة على فضيلتهم، ويفسّرون فضيلتهم على أنها علامة على مباركة الإله لهم.

٣ - تواجه جماعة المُختارين العالم كما لو أنها في حرب. ويُفسّر أتباعها التوتّرات والمخاوف الملازمة للتغيّر الاجتماعي بمصطلحات الصراع والنزاع. يشعر القديسون بالعداوة لكلّ ما حولهم ويدرّبون أنفسهم ويعدّونها وفق هذا الشعور.

٤ - يشترك الرجال في الجماعة عبر أداء عهد يشهد على إيمانهم.

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص٣١٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٣١٧.

ويصبح التزامهم الجديد رسمياً موضوعياً لا شخصياً وأيديولوجياً؛ فهو يتطلّب هجر الولاءات القديمة التي لم تُبنَ على قناعتهم الجديدة؛ الولاء للعائلة، والروابط، والجماعات المحليّة، وأيضاً للوردات والملوك.

٥ ـ تُنتجُ تصرّفات جماعة القديسين نمطاً جديداً من السياسات.

٦ ـ داخل جماعة المُختارين، جميع الرجال متساوون. . . وجميع نشاطات الجماعة المُختارة هادفة، ومنظّمة، وتسير في اتجاه دائمٍ نحو تحقيق أهدافها.

٧ ـ يُنتجُ الهجوم العنيف على الأعراف مجموعة من القديسين الأحرار في التجربة السياسية. ومثل هذه التجارب تكون محكومة بأهدافها المتجاوزة، على أنّ الحقّ في الانخراط السياسي محصور بالمُختارين القلائل الذين قبلوا سابقاً بالانضباط داخل الجماعة. الأمر ليس منحة لممارسة سياسية حرة، ولكنها تفتح الطريق لنوع جديد من الأنشطة على المستوى العمومي والسرّي. إن القدّيسين رجال أعمال في السياسة.

٨ ـ إنّ الدور التاريخي للجماعة المختارة ذو وجهين: **خارجياً**: إذا جاز التعبير، تمثّل جماعة القديسين حركة سياسية تهدف إلى إعادة بناء المجتمع. فالقديسون هم من يقودون الهجوم النهائي على النظام القديم، والتدمير الذي يحدثونه في النظام القديم نهائيّ، لأنهم يمتلكون رؤية كلّية للعالم الجديد. **داخلياً**: تصبح التقوى والإيمان بالقدر استجابات مبدعة لآلام التغيير الاجتماعي، والانضباط هو العلاج للحريّة ولعدم الاستقرار.

٩ ـ [إنّ هذه الحركات حركات انتقالية]، ويوماً ما. . . عندما يستقرّ الأمن، لا تعودُ ثمة حاجة للتعصّب والحميّة. وعندها ينقضي زمن رجال الله. . . فحينما يتأسس النظام، يصبح البشر العاديون متلهّفين كفاية لهجر المعارك من أجل اللوردات بحثاً عن سعي معتدل للفضيلة. حينما يشعر السادة والتجار بأنّهم آمنون بما فيه الكفاية، ويشعرُ بذلك قُضاة الدولة ورجال برلماناتها، فإنهم يتخلّون بسعادة عن الامتيازات التي يتحصّلونها بكونهم «أدوات». وبعد لحظات من انتصارهم، يجد القديسون أنفسهم وحيدين؛ فلا يمكنهم بعد الآن أن يستغلوا الأشكال المعتادة من الطموح، والأنانية، والعصبية؛ ولا يمكنهم بعد الآن إقناع أتباعهم بأنّ العمل التقشّفي أو أنّ الكبت العنيف أمرٌ ضروري.

١٠ ـ يساعد [القديسون] في عبور البشر في أثناء مراحل التغيّر؛ ولا مكان لهم في أوقات الاستقرار. لقد كان القديسون عناصر قوّة في أزمنة الاضطراب الأخلاقي والقوة القاسية في زمن التذبذب والاضطراب. أما بعد ذلك، فإنه يُنظر إلى قوة القديسين على أنها نوع من المرض، وأنّ التمسّك بالتقاليد والأعراف هو الدواء[٩٤].

بوابة الحداثة: البيوريتانية والإسلاموية

إنّ جوهر أطروحة والزر تكمن في القول بأنّ البيوريتانية الإنكليزية تحمل طابعاً حداثياً بدائياً proto-modern[٩٥]. لقد أشار كلّ من المؤرّخين لورانس ستون Lawrence Stone، ومايكل موليت Michael Mullet، وكريستوفر هيل، وبيريز زاغورين Perez Zagorin إلى أفكار مشابهة في كتاباتهم[٩٦]، وخاصة «الحالة العقلية البيوريتانية، واستشراف المصداقية والمسؤولية الفردية [والتي] نقلت مجتمعات العصور الوسطى من الخنوع والاستسلام الكاثوليكي إلى الفردانية الحديثة ومفهوم المشاركة الشعبية»[٩٧]. ثمة أصداء هنا لأطروحة ماكس فيبر الشهيرة حول الأخلاق البروتستانتية وصعود الرأسمالية. لقد أشار فيبر إلى أنّ التحوّلات في المجال الديني لها مضامين سوسيولوجية. وبينما يركّز فيبر على الاقتصاد وصعود الرأسمالية، فإنّ والزر

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص٣١٧ ـ ٣٢٠.

(٩٥) إنني مدين لحازم غوبارة للعديد من أفكار هذا الفصل الفرعيّ، بالإضافة إلى عنوانه. انظر: Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?".

(٩٦) Lawrence Stone: *Social Change and Revolution in England, 1540-1640* (London: Longmans, 1980), and *Causes of the English Revolution, 1529-1642* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972); Michael Mullet, *Radical Religious Movements in Early Modem Europe* (London: Allen and Unwin, 1980); Christopher Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century* (London: Secker and Warburg, 1958), and Perez Zagorin, *The English Revolution: Politics, Events and Ideas* (Brookfield, VT: Ashgate, 1998).

لقد قدّم ديفيد هيوم حجّة مشابهة تقول بأنّ بعض أشكال البروتستانتية (الكويكرز على وجه الخصوص)، عندما يُنظر إليها على مدى زمنيّ طويل، فإنها يمكن أن تساهم في الليبرالية، كما أنّه أشار إلى أنّ بعض أشكال الكاثوليكية (الينسينية Jansenism) قد لعبت دوراً مشابهاً في فرنسا. انظر: David Hume, "Of Superstition and Enthusiasm," in: David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects: Essays, Moral, Political and Literary* (Bristol, England: Thoemmes Press, 2002), vol. 1, pp. 175-181.

(٩٧) Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?".

يركّز على السياسة، وتحديداً صعود السياسات الدينية الراديكالية[٩٨].

وفقاً لوالزر، فإنّ «الفكرة التي شكّلت ونظّمت فرق الرجال والتي استطاعت أن تلعب دوراً مهماً في العالم السياسي، وأن تهدم النظام القائم، وأن تعيد بناء المجتمع تبعاً لكلمة الله. . . لا تدخل على الإطلاق في فكر ميكيافيلي، أو لوثر، أو بودان Bodin»[٩٩]. بل على العكس، فإنّ هذه الكتابات في مرحلة الحداثة المبكّرة تركّز اهتمامها على نشاطات «الأمراء»، وتؤكّد على أهميّة دور الفرد في السياسة وعلاقته بالسلطة السياسية.

بالاستفادة من تجاربنا وإدراكنا المتأخر، يُشير والزر إلى أنّ «هذه الرؤية ناقصة، فالحقيقة هي أنّ النشاطات الثورية للقديسين والمواطنين قد لعبت دوراً مهماً في تشكيل الدولة الحديثة كما فعلت السلطة السيادية للأمراء». بعبارة أخرى، فإنّ السياسات التي تنبع من القاعدة الاجتماعية، ليست أمراً مهمّاً وحسب، بل إنّها مهمّة بشكل جوهري في التطوّر السياسي في الغرب. «في سويسرا، وفي هولندا، واسكتلندا، والأهمّ من ذلك، في إنكلترا، ولاحقاً في فرنسا، سقط النظام القديم في النهاية، لا عبر سلطة الملوك المطلقين أو عبر فكرة عقلانية الدولة» هكذا يلاحظ والزر ـ ويمكن أن نُضيف أنّ النظام القديم لم يسقط أيضاً باسم العلمانية أو الديمقراطية الليبرالية ـ «وإنما عبر مجموعات من الراديكاليين السياسيين، الذين اندفعوا بتأثير من الأيديولوجيا الثورية الجديدة»[١٠٠]. إنّ هذه الأيديولوجيات تبدو بمقياس اليوم كما سيُنظر إليها من قبل علماء الاجتماع، أيديولوجيات أصولية ولا ليبرالية، ولكنها لعبت دوراً حيوياً على المدى الطويل في التحديث وفي التحوّل الديمقراطي في الغرب.

في تعريفه للطابع الحديث للبيوريتانية الإنكليزية، يسرد والزر سبع خصائص توضّح الاختلاف الجوهري بين السياسات الثورية الدينية في القرن السابع عشر وبين السياسات الدينية في العصور الوسطى. إنّ التعارض بين

(٩٨) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons (New York: Routledge, 2001).

(٩٩) Walzer, *Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 1.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص١ ـ ٢.

الاستسلام السياسي التقليدي للجماهير وبين انخراطها النشيط في الشؤون العامة لاحقاً يمثّل نقطة تفسيرية مفتاحية تُشير إلى وجود قطيعة تاريخية مع الماضي وإلى بداية التحوّل نحو الحداثة.

فيما يلي، السمات السبع التي يسردها والزر للسياسات في حقبة الحداثة البدائية، والتي اشتقّها من دراسته للسياسات الدينية في القرن السابع عشر في إنكلترا:

١ ـ السلطة السياسية: فمحاكمة وإعدام الملك تشارلز الأوّل في عام ١٦٤٩ «كان استكشافاً جريئاً لطبيعة الملكية، وليس محض هجوم على شخص تشارلز».

٢ ـ الابتكارات العسكرية: عبر تأسيس «جيوش المواطنين المنضبطين، والتي ظهرت في داخلها المجالس التمثيليّة، كما ظهر «المحرّضون» الذين أخذوا يخطبون ويعظون في القوات، ويعلمون حتى الجنود من الدرجة الثانية (الأساكفة والسماكرة على أدب السخرية والتهكّم) في نقاشهم للقضايا السياسية».

٣ ـ التمسّك بالمبادئ الدستورية: «إنّ الجهود التي بُذلت لكتابة دستور للأمّة، ومن ثمّ إعادة صياغته، أسست بشكل حرفيّ، تقريباً، لنظام سياسي جديد».

٤ ـ إعادة تنظيم مؤسسات الدولة: عبر «المطالبات الشعبية الملحة بمجموعة من المطالب، من قبل رجال بلا خلفية سياسية أو اعتياد على المشاركة في الشؤون العامة، بإعادة تنظيم الكنيسة، والدولة، وحكومة لندن، وإعادة تنظيم النظام التعليمي، وإدارة قوانين الفقراء».

٥ ـ المجتمع المدني: عبر «تشكّل مجموعات، هدفها الرئيس هو تنفيذ هذه المطالب، وظهور مجموعات تقوم على مبدأ الاشتراك التطوّعي وتتطلّب دليلاً على الالتزام الأيديولوجي، دون أن تقوم على رابطة الدم، أو الرعاية الأرستقراطية، أو أماكن الإقامة والسكن».

٦ ـ الصحافة السياسية: «بظهور الصحف السياسية كردّ على التوسّع المفاجئ للجماهير المنخرطة في السياسة».

٧ ـ إصلاح الشامل للمجتمع: «أخيراً وفوق ذلك كلّه، فإنّ الوعي الحادّ والضروري بالحاجة إلى الإصلاح والشعور بإمكان القيام بذلك». يرى والزر بأنّ هذا النداء كان «واحداً من السمات الأساسية للسياسات الجديدة؛ هذا الشغف لإعادة تشكيل المجتمع». دعماً لهذه الحجّة، يستشهد والزر بُخطبة أُلقيت أمام مجلس العموم البريطاني في عام ١٦٤١:

لا بدّ أنّ يكون الإصلاح عالمياً [يستحثّ القسّ البيوريتاني توماس كايس Thomas Case الجماهير]... إصلاح كلّ الأماكن، جميع الأشخاص، وجميع الدعوات؛ إصلاح المحاكم والقضاء الرديء... وإصلاح الجامعات، وإصلاح المدن والبلاد، وإصلاح مدارس التعليم البائسة، وإصلاح السبت، وطقوس عبادة الربّ... أمامنا عملٌ أكثر مما يمكنني أن أتحدّث... علينا زراعة كلّ أرض لم يزرعها آباؤنا»[١٠١].

في الخلاصة، فإنّ تحوّل الشعب الإنكليزي من حالة السلبية السياسية والانعزالية إلى حالة المشاركة والانخراط السياسي والمواطنة النشطة قد تجسّد في صورة القديس البيوريتاني. إنّ والزر يقدّر أيديولوجيا البيوريتانيين بسبب تحويلها لحياة الأفراد البسطاء عبر دفعهم للانخراط الجماعي لتغيير الوضع السياسي الراهن، وتحديداً ضد سيطرة النخبة التقليدية. وفقاً لهذا الحسّ والمنطق السوسيولوجي الواسع، يمكننا أنّ نعترف بوجود مماثلات واضحة مع الأصولية الإسلاموية في العالم الإسلامي اليوم، ليس فقط بالمحتوى الثوري للأيديولوجيا، ولا بتأثيرها التحويلي على المجتمع التقليدي، أو بالأصول الاجتماعية لأتباعها فحسب، وإنما أيضاً بطاقتها التطويرية الكامنة بالنظر إلى طبيعة الظهور التدريجي للديمقراطية الليبرالية[١٠٢].

انقطاع الإسلام السياسي عن التقليد التراثي:

تصف مجموعة كبيرة من الأدبيات في حقل دراسات الشرق الأوسط

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص١٠ ـ ١١.

(١٠٢) للاطلاع على المساهمات فيما يتعلّق بالراديكالية الدينية والديمقراطية الإنكليزية، انظر:
A. S. P. Woodhouse, "Religion and Some Foundations of English Democracy," *Philosophical Review*, vol. 61, no. 4 (October 1952), pp. 503-531.

يشير روبرت دال إلى أن النظرية الديمقراطية المبكّرة كانت متجذّرة في البروتستانية الراديكالية.
Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 32.

الإسلامَ السياسي باعتباره انقطاعاً حاداً عن التقليد الإسلامي التراثي، وباعتباره ظاهرة اجتماعية حديثة تماماً(١٠٣). لقد لاحظ سامي زبيدة، وهو يعدّ أبرز العلماء فيما يتعلّق بهذا الصدد، بأنّ «الأصولية [الإسلامية] الحديثة تمثّل انقطاعاً لا اتصالاً مع التقاليد التراثية السياسية الإسلامية ومع منظورها. يتأكّد هذا الانقطاع بحقيقة أنّ الجماعات الإسلامية الحديثة تتعامل أيديولوجياً وسياسياً في داخل سياق الدولة ـ القومية الحديثة والمفاهيم السياسية المرتبطة بها»(١٠٤).

في دراسته حول النظرية السياسية لآية الله الخميني، يُظهر زبيدة بأنّه على الرغم من مفردات الخطاب الشيعي الإسلامي الذي يتخلل كتابات الخميني، وعلى الرغم من غياب أيّ استعارات صريحة للمقولات الاجتماعية الغربية، فإنّ «مذهب الخميني في الحكم... مع ذلك ينبني على افتراضات ومفاهيم الدولة الحديثة والأمّة، وعلى وجه الخصوص، على فكرة التشكيلات الحديثة للفعل السياسي الشعبي والحشدي». ثمة استثناء واحد، عندما استعار الخميني صراحة من المفاهيم الغربية مفهوم «الجمهورية». يلاحظ زبيدة بأنّه «ابتكار الخميني الحداثيّ، مع أنّه مُتضمَّنٌ في مصطلح «الجمهورية الإسلامية»، وهو شكل من الحكم لم يكن مُتخيّلاً سابقاً في التاريخ الإسلامي الذي سيطرت فيه سلالات حاكمة، كانت في الغالب،

---

(١٠٣) Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991), pp. 120-157; Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Yolk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), pp. 1-47, and *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 1-99; Brown, Religion and State: *The Muslim Approach to Politics*, pp. 79-86; James Piscatori and Dale Eickelman, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 22-45; John Esposito and Francois Burgat, eds., *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), pp. 1-14; Joel Beinin and Joe Stork, "On the Modernity, Historical Specificity and International Context of Political Islam," in: Beinin and Stork, eds., Political Islam: *Essays from Middle East Report*, pp. 3-25; Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-I Islami of Pakistan* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 3-43; Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008), pp. 1-22, and Charles Kurzman, "Bin Laden and Other Thoroughly Modem Muslims," *Contexts*, vol. 1, no. 4 (Fall-Winter 2002), pp. 13-20.

(١٠٤) Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, p. 3.

مقبولة من قبل الفقهاء السنة والشيعة»[١٠٥].

كما أنّ هناك شبه إجماع علميّ على أنّ مذهب آية الله الخميني فيما يتعلّق بـ«ولاية الفقيه»، والتي تُطالب بحكم الفقهاء المسلمين يُعدّ انقطاعاً مهمّاً مع التقاليد الشيعية من جهة العلاقة بين الدين والسياسة. لقد اعترض السادة آيات الله داخل العالم الشيعي (بما فيها إيران في ذلك الوقت) بقوة على المذهب السياسي للخميني، لأنهم اعتبروه ابتكاراً جديداً وقطيعة جذريةً مع الدور التاريخي الانعزالي والصامت الذي لعبه رجال الدين في المجتمع السياسي[١٠٦].

تحمل مناقشة سامي زبيدة لحركة الإخوان المسلمين في مصر ملامح تشابه صادمة مع ملامح الحركة البيوريتانية كما وضّحها والزر. فالإخوان المسلمون وفقاً لزبيدة هم «الحركة الإسلامية، أو الحزب الأكثر شعبية...

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٥٩؛
قدّم إروند إبراهيميان ملاحظة مشابهة في:
Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), pp. 13-38, and Sami Zubaida, "Is Iran an Islamic State?," in: Beinin and Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report*, pp. 103-119.

(١٠٦) Abdulaziz Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988); Said Amir Arjomand: "Ideological Revolution in Shi'ism," in: Said Amir Arjomand, ed.: *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1988), pp. 179-209, and *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984); Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult"," in: James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 160-180, and Hamid Mavani, "The Basis of Leadership: Khumayni's Claims and the Classic Tradition," (Master's Thesis, Institute for Islamic Studies, McGill University, 1992).

في سلسلة من الكتب التي انتشرت بكثافة في التسعينيات، قدّم محسن كديور نقداً مفصّلاً لمذهب الخميني في ولاية الفقيه، والتي جعلت له نصيباً كبيراً من الشعبية، ولكنها قادته في النهاية إلى السجن، معتمداً حصراً على المصادر الشيعية. استهلّ كديور تفنيده العلميّ واللاهوتيّ الصلب لنمط حكم رجال الدين المحافظين في إيران، فيما بقي في الآن ذاته داخل إطار الفقه الشيعي. إنّ حجة كديور الرئيسة في «نظرية الدولة في الفقه الشيعي» هي أنّ نظرية ولاية الفقيه التي قال بها الخميني هي، ببساطة، واحدة من النظريات التي ناقشها المتكلّمون الشيعة عبر السنين، والتي تتراوح من التبرير الديني للملكيّة إلى الديمقراطية، ومن ثمّ فلا يمكننا بحال من الأحوال أن نعتبر بأنّ هذه النظريّة هي النموذج الحصري والرسمي الوحيد للمدرسة الفقهية الشيعية. يناقش كديور بعد ذلك تسع نظريات مختلفة للحكم قدّمها علماء الشيعة عبر السنين. انظر:
Mohsen Kadivar, *Nazariyaha-ye dawlat dar fiqh-e Shia* (Theses on the State in Shi'i Jurisprudence) (Tehran: Nashr-e Ney, 1997), pp. 58, 80, 97, 108, 112, 127, 141, 154 and 175.

والذين هم من ناحية الأيديولوجيا أو التنظيم... يمثّلون انقطاعاً جذرياً عن الصيغ الإسلامية السياسية في التحريض أو الفعل. إنها حركة مدنيّة بالأساس وأرثوذكسية، مختلفة عن الحركات الريفية الهرطقية... [و] هي مختلفة ومتمايزة عن الحركات المدينية في القرن الماضي»[١٠٧]. فعلى العكس، كانت الحركات الاحتجاجية المدينية في السابق في مصر:

«مشتتة، يقودها العلماء أو الشيوخ الأقلّ شأناً كاستجابة على تفاقم الاضطهاد المالي غالباً ـ أسعار الخبز أو غيره من السلع ـ بدعم من إحدى جماعات الأمراء في حالة من الصراع المفتوح والحرب الأهلية. وبالأساس كانت تلك الحركات تهدف لردع الظلم باسم المبادئ الدينية. لم تكن هناك عادةً دعوات لدستور للدولة الإسلامية والمجتمع، فقد كانت هذه المطالب تُعتبر موجودة وقائمة تحت حكم السلطان أو الخليفة. تاريخياً، كانت المُطالبات بالدستور للدولة الشرعية كما في حالة معارضة ادّعاء الفاسق للحكم تتمّ باسم أمير بديل، ودائماً من جهة أحقّيته بالملك عن طريق النسب... إنّ الإخوان [المسلمين] حركة مختلفة عن هذه الأنماط السابقة بكونها حزباً سياسياً حديثاً بتنظيمها وآليات الحشد والتعبئة، وببرنامجها السياسي المعبّأ بمفردات المجال السياسي القومي الحديث... إنّ أهداف هذا التنظيم كانت استبدال النظام القائم بآخر ينبني على القانون الإسلامي ومبادئ العدالة الاجتماعية. وهذا ما كان ينبغي أن يتم عبر التنظيم الشعبي والحشد؛ يتحرّك الشعب تبعاً لقيم ومبادئ سياسية مجردة، وليس في سبيل أمير شرعيّ أو سلطة كاريزماتية. إنّ النظام المستقبلي المطلوب المُفترض يتضمّن الوحدة العضوية بين المجتمع والحكومة الذين تتوسّطهما مؤسسات تمثيلية (عبر الانتخابات)، التشريعية (داخل إطار الشريعة)، والسياسات والخطط الاقتصادية، والاجتماعية. إنّ هذا، إن أمكن القول، صيغة إسلامية من الدولة القومية، تفترض صوراً وعمليات سياسية حديثة»[١٠٨].

يتفق جون زيغلر John Sigler مع هذا التفسير، ملاحظاً أنّ ما هو «جديد» في الظاهرة الإسلاموية «ليس استمراراً للعقائد والممارسات الإسلامية، وإنما

---

(١٠٧) Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, p. 155.

الدراسة الكلاسيكية في اللغة الإنكليزية حول الإخوان المسلمين هي:

Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 209-259.

(١٠٨) Zubaida, Ibid., p. 155.

هو توجّه سياسي قويّ لاكتساب السلطة السياسية والتحكّم في الدولة القطرية. وبالتالي فإنّ عبارة الإسلام السياسي، تعني من جهةٍ الهدف تحقيقَ قوّة الدولة»[١٠٩]. في هذا السياق، فقد طوّر اثنان من منظّري الإسلاموية في العالم السنّي، سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) ومولانا أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) مفهوماً سياسياً حديثاً هو «الطليعة»، أي المسلمون الذين سيقودون المجتمع المسلم نحو اليوتوبيا. لقد وصف جيلز كيبل Gilles Kepel هذه الرؤية حول الطليعة بأنها تنبني على «النموذج اللينيني» للثورة الإسلامية[١١٠].

إنّ الأصول الاقتصادية ـ الاجتماعية والخلفيات التعليمية للعديد من المنضوين تحت الحركات الإسلاموية تكشف أيضاً عن التشابه الكبير مع الحركة البيوريتانية. فغالبية الأتباع ينزعون لأن يكونوا من الطبقة الوسطى والوسطى الدنيا، وغالبيتهم قد استفادت من صعود معدّلات التعليم واكتسبت تعليماً عالياً. في حالة الإسلام السياسي، فإنّ إحدى أشهر الدراسات المبكّرة حول هذه الظاهرة هي دراسة سعد الدين إبراهيم في نهايات حقبة السبعينيات. كان معظم من قابلهم إبراهيم من الناشطين الإسلاميين ما بين العشرين والثلاثين من العمر، ومعظمهم قد تحصّل على شهادات جامعيّة وعليا، ومعظمهم قد جاء من خلفيات ريفية أو من مدن صغيرة[١١١]. وقد

---

(١٠٩) Sigler, "Understanding the Resurgence of Islam: The Case of Political Islam," p. 82.

(١١٠) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 34.

للاطلاع على مناقشة للفكر السياسي لسيد قطب، انظر:
Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 49-92; Sayed Khatab: *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (New York: Routledge, 2006), and *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb* (New York: Routledge, 2006).

للاطلاع على مناقشة للأفكار السياسية لمولانا المودودي، انظر:
Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

في مقدمة كتابه المشهور معالم في الطريق، يستدعي قطب مصطلح «الطليعة» في عدة مناسبات، انظر:
Sayyid Qutb, *Milestones*, translated by M. M. Siddiqui (Indianapolis: American Trust, 1990), p. 5.

(١١١) Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays* (Cairo: American University of Cairo Press, 2002), pp. 17 and 75.

ثمة تأكيد لهذه الأفكار في:
Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, pp. 158-177.

أكّدت دراسة كاري ويكهام Carrie Wickham الصادرة حديثاً حول الدين والتعبئة السياسية في مصر على هذه النتائج[١١٢].

إنّ تزايد أعداد المنضوين تحت الحركات الإسلاموية في مصر يأخذ مكانه وسط انفجارين: الانفجار السكاني، وانفجار أعداد الجامعات، فقد ازداد عدد السكان في مصر من ٢١,٨ مليون (في عام ١٩٥٠) إلى ٧٠,٣ مليون (في ٢٠٠٢) ـ وهي زيادة تقدّر بـ ٢٢٢٪ ـ بينما كان انفجار أعداد الجامعيين أكبر من ذلك: من ٣٧ ألف طالب جامعي في أعوام ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ إلى ما يقرب من ١,٥ مليون طالب في ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢، وهي زيادة بنسبة ٣,٩٥٤٪[١١٣]. إنّ الزيادة المرتفعة في أعداد السكّان وفي أعداد طلبة الجامعات، مع ضعف فرص العمل وفي سياق القمع السياسي، كلّ هذا يُشكّل مزيجاً قابلاً للانفجار.

في حالة إنكلترا، يصف لورانس ستون علاقات مشابهة بين ارتفاع نسبة التعليم وعدم الاستقرار الاقتصادي ـ الاجتماعي، وبين التديّن الحربي. كما أنّ هناك «عاملاً مقلقاً آخر» كما يلاحظ ستون في بدايات القرن السابع عشر في إنكلترا، وهو «الإدراك المتزايد بأنّ أعداد الأفراد المتعلّمين من الطبقات المترفة كان ينمو بسرعة أكبر من نمو فرص العمل اللائقة»[١١٤]. ببساطة،

(١١٢) Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 36-62.

تؤكد كتابات فرانسوا بورغا هذه الاستنتاجات أيضاً، انظر:

Francois Burgat and William Dowell, *The Islamist Movement in North Africa* (Austin, TX: Center for Middle East Studies, University of Texas, 1993), p. 99, and Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (New York; London: I. B. Tauris, 2003), pp. 10-23.

(١١٣) إن المعلومات الواردة حول عدد السكان في عام ١٩٥٠ مستقاة من:

World Population Prospects: The 2002 Revision (New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, 2002), vol. 1, p. 210.

أما عدد السكان في ٢٠٠٢ فهو مستقى من:

World Statistics Pocketbook (New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2002), p. 60.

وقد اعتمدت في أرقام التعليم في عامي ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ على:

World Survey on Education (New York: UNESCO, 1955), p. 221.

أما أرقام التعليم في ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢ فهي واردة في:

The Statistical Yearbook, 1995-2002 (Cairo: Central Agency for Public Mobilization and Statistics, 2003), p. 83.

(١١٤) Lawrence Stone, *Causes of the English Revolution, 1529-1642* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 113.

كانت الجامعات، مثل أكسفورد وكامبريدج، تخرّج طلاباً بسرعة أكبر من قدرة الاقتصاد والمؤسسات في تلك الفترة على الاستيعاب. بين عامي ١٥٣٠ و١٦٣٠ على سبيل المثال، ارتفعت نسبة المسجّلين في هذه الجامعات بنسبة ١٦٣٪ وهو ما يعادل ضعفي سرعة نمو السكان(١١٥). «لا البيروقراطية المركزية، ولا الجيش، ولا التوسّع الاستعماري في إيرلندا، ولا حتى جهاز القانون كان بإمكانه استيعاب جميع هؤلاء المتعلّمين» ويُضيف ستون «النتيجة كانت أنْ عمّ الإحباط والاستياء بين عدد كبير من النبلاء، والإقطاعيين والسادة»(١١٦) لقد كان الأثر الذي خلّفه عدم الاستقرار بسبب هذا التطوّر كبيراً بما يكفي ليعتبره ستون أحد أهمّ الأسباب التي أدّت إلى الثورة الإنكليزية في دراسته المهمّة حول هذا الموضوع، ثم يستنتج ستون:

«كانت إحدى نتائج التوسّع الكبير في التعليم - والذي تزاوج مع تطوّر وانتشار مجموعة من الأيديولوجيات المناهضة للوضع الراهن - ظهورَ نُذر الشؤم بقدوم المشاكل السياسية، واغتراب المفكّرين. القساوسة البيوريتانيون والمُحاضرون في المدن والقرى، وبعض السادة خلف الأسوار الرماديّة للجامعات والكلّيات. . . جميعهم، تزايد شعورهم بأنّهم معزولون روحياً وواقعياً عن المؤسسات المركزية للحكم. في مجتمع متعلّم على نطاق واسع كالمجتمع الإنكليزي في بواكير القرن السابع عشر، يكون انعزال عدد كبير من الأكثر تعليماً نذيراً سيئاً بالنسبة لنظام الحكم. علاوة على ذلك، كان هذا مجرّد جانب واحد من ظاهرة أوسع من الانقسام العميق بين ثقافتين، تمثّل الأولى الجزء الأعمّ من الأمة السياسية، وتمثّل الأخرى أقليّة في

---

(١١٥) Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?".

حول أرقام جامعة أكسفورد من:

Lawrence Stone, ed., *The University in Society, vol. 1: Oxford and Cambridge from the Fourteenth to the Early Nineteenth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), pp. 3-110, esp. app. 4, table 1A, "Estimated Annual Freshman Admissions to Oxford (Decennial Averages) 1500-1909" (91).

حول أرقام جامعة كامبريدج، انظر:

Victor Morgan [et al.], *A History of the University of Cambridge, vol. 2, 1546-1750* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), and David Cressy, "Education and Literacy in London and East Anglia, 1580-1700," (Ph.D. Dissertation, Cambridge University, 1973), p. 222, table 24, "Annual Matriculations in the University of Cambridge".

(١١٦) Stone, *Causes of the English Revolution, 1529-1642*, p. 113.

البلاط وبين الطبقات العليا من القضاة ورجال الدين. لقد كان هذا الانقسام يعبّر عن الأساطير والأيديولوجيات التي بدأت تظهر بينها التناقضات: الطاعة في مقابل الضمير؛ الحقّ الإلهي للملوك في مقابل الدستور المتوازن؛ جمال القداسة في مقابل الصرامة البيوريتانية؛ البلاط في مقابل الريف[١١٧].

في هذه الفقرة، يمكن لأحدنا أن يستبدل كلمة الإسلامويّة بكلمة البيوريتانية، وكلمة مصر بكلمة إنكلترا، وكلمة الرؤساء/الجنرالات بكلمة الملوك، وسيجد أنّ الفقرة تصف السياسات لا في مصر المعاصرة وحسب، بل في العديد من المجتمعات المسلمة اليوم. إنّ الشعور بالاغتراب والانفصال تجاه الوضع السياسي الراهن واضحٌ لدى شرائح واسعة من الطبقات المتعلّمة. في هذا السياق، يلاحظ حازم آدم.. بذكاء «في الحالتين، سنجد أنّ الإحباط والقلق يسيطران على الأفراد خوفاً من احتمالية الغرق. إنّ الفارق بين الظروف العالمية والسياقات التاريخية بين الحالتين أمرٌ ثانويّ بالنسبة للمشكلة الرئيسة: وهي القلق الإنساني في أوقات التغيّر»[١١٨].

على سبيل الخلاصة، يورد إليس غولدبرغ Ellis Goldberg أربع نقاط تلاقٍ بين الحركات البروتستانتية الراديكالية وبين الأصولية الإسلامية، وهي نقاط جديرة بالاعتبار. تعدّ مقالة غولدبرغ الأكثر تحقيقاً من بين المقالات العلمية والأكثر اعتماداً على المقارنة العابرة للسياقات حول هذا الموضوع، كما أنها توجز باختصار الأطروحة السابقة. فهو يسرد العوامل التاريخية والأيديولوجية والمؤسساتية التي تعطي لكلّ من البيوريتانية والإسلاموية ذاتَ الطابع الحداثي البدائي:

«إنّ كلّاً من الكالفنية والحركات الإسلاموية السنية المعاصرة في مصر هي خطابات حول طبيعة السلطة في المجتمع. تاريخياً، ظهرت كلتا الحركتين في دول استبدادية مركزية تستأثر بالسلطة السياسية بشكل مطلق. على المستوى الإجرائي، سعت كلتا الحركتين للسيطرة على تحويل المجتمع الزراعي بطرق جديدة. أيديولوجياً، أكّدت كلتا الحركتين على أنّ المطالبة بالسلطة الشاملة من قبل سلطة علمانية مركزية دينية بالاسم هو عمل تجديفي مغرور يتعارض مع الحق الإلهي في ضمائر المؤمنين. اجتماعياً، نقلت كلتا

(١١٧) المصدر نفسه، ص١١٤.

(١١٨) Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?".

الحركتين السلطة الدينية من يد الأفراد المُصادق عليهم والمعترف بهم لتأويل النصوص إلى الأفراد العاديين. ودستورياً، أوجدت كلتا الحركتين مجموعات من المتطوّعين المؤمنين والمنضبطين ذاتياً، والذين يملكون الدافع الذاتي، مما جعل هذه الحركات تمتلك الدرجة الأعلى من التماسك الذاتي والالتزام، وهو ما لا يمكن للسلطة المطلقة أن تحققه، ومن ثمّ فقد أصبح بإمكانهم أن يصبحوا هم قاعدة السلطة السياسية ما بعد المطلقة في الدول الاستبدادية واللاديمقراطية[١١٩].

القوة التحديثية للإسلام السياسي

يُعدّ بيورن أولاف أوتفك Bjorn Olav Utvik، المؤرّخ المختص بالشرق الأوسط في جامعة أوسلو، آخر عالم يُناقش الطابع التحديثي (وفق معايير معيّنة) للحركات الأصولية الإسلامية. تتفق أطروحة أوتفك مع جملة الافتراضات والحجج الأساسية التي تحدثنا عنها سابقاً، وهو يؤكّد كذلك على أنّ «الحركات الإسلاموية المعاصرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لا بدّ أن... يُنظر إليها باعتبارها جزءاً من التقدّم نحو «العصر الحديث» في المجتمعات المسلمة» و«باعتبارها عاملاً تحديثياً مهمّاً داخل مجتمعات الشرق الأوسط الحالية»[١٢٠]. وقد توسّع في المقارنة بين الحركات الاحتجاجية الدينية في المسيحية والإسلام عبر تفحّص حالتي هانز نيلسن هوج Hans Neilsen Hauge (١٧٧١ ـ ١٨٢٤) ولارس أوفتدال Lars Oftedal (١٨٣٨ ـ ١٩٠٠)، وهما اثنان من قادة حركة الصحوة الدينية في النرويج في القرن التاسع عشر، والذين يُقارن أوتفك بين تأثيرهما الاجتماعي ومساهمتهما في التطوّر السياسي وبين البيوريتانية في إنكلترا والإخوان المسلمين في مصر. ويخلص في مقارنة إلى القول بأنّه «يصعب أن نبالغ في تقدير أهمّية [الراديكاليين الدينيين النرويج] للتحوّل الديمقراطي التدريجي في المجتمع النرويجي» وهو يحاجج بأنّ تطوّراً مشابهاً يحدث الآن في

(١١٩) Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in: Juan R. I. Cole, ed., *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992), p. 195.

(١٢٠) Bjorn Olav Utvik, "The Modernizing Force of Islam," in: Esposito and Burgat, eds., *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, pp. 43-44.

العالم الإسلامي[١٢١].

بالتأمّل في تأثير الحركات الاحتجاجية الدينية الراديكالية في الإسلام والمسيحية، يُثير أوتفك سؤالاً بالغ الأهمّية: «لماذا لم تستطع أي أيديولوجية علمانية أن تحمل خطاب المجموعات البسيطة وتأكيداتها الاجتماعية والسياسية كما فعلت البيوريتانية والإسلام؟»[١٢٢] إنّ هذا السؤال مهمّ خصوصاً لعلماء الاجتماع الذين يفتقرون للمنظور التاريخي حول العلاقة بين الدين والتطور السياسي. فالإشارة إلى أنّ الأصولية الدينية (من أيّ نوع كانت) يمكنها أن تُساهم في التطوّر السياسي - وأقلّها تطوّر الديمقراطية الليبرالية - يبدو صعب القبول للوهلة الأولى. ولكن هذه تُعدّ مشكلة فقط عندما يُنظر إلى الأصولية من جهة مضمونها المذهبي، الذي لا يمكن أن يتطوّر أو يتبدّل او يتحوّل، لا من جهة كونها ظاهرة سوسيولوجية. عندما يُنظر إلى الأصولية من منظور سوسيولوجي وبمنظور المدّة الطويلة، فإنّ تأويلاً سوسيولوجياً علمياً مختلفاً يمكن أن يُستنتج.

إنّ الإجابة التي يُقدّمها أوتفيك جواباً عن تفوّق الأيديولوجيات الدينية على العلمانية في حالتي البيوريتانية الإنكليزية والإخوان المسلمين المصرية هو «أنه لم تكن ثمة خيارات أيديولوجية خارج الدين». لا شكّ أن القبول بهذا الرأي أسهل في حالة إنكلترا القرن السابع عشر، والتي كانت تشهد فجر الحداثة، ولكنها كانت لا تزال في مرحلة ما قبل التنوير؛ ولكن ما الذي يُفسّر التوجّه نحو الدين في العالم الإسلامي اليوم بعد مرور ما يقرب من ثلاثمئة عام من الثورة الفرنسية؟ إنّ الجواب المختصر والجزئي هو أنّ الفشل السابق للأيديولوجيات العلمانية في الشرق الأوسط خلال القرن العشرين (القومية والاشتراكية على وجه الخصوص) قد خلق فراغاً فكرياً في السياسة في العالم الإسلامي تمّ ملؤه بالإسلام السياسي. وهذا موضوع كبير سأناقشه بتفاصيل أوفى في الفصل التالي. إنّ جوهر هذه الحجة هو أنه من بين الخيارات الأيديولوجية التي أتيحت للإنكليز (في القرن السابع عشر)

---

(١٢١) Bjorn Olav Utvik, "Religious Revivalism in Nineteenth-Century Norway and in Twentieth-Century Egypt: A Critique of Fundamentalism Studies," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 17, no. 2 (2006), pp. 143-157.

(١٢٢) Utvik, "The Modernizing Force of Islam," p. 52.

وللمصريين والمسلمين (اليوم)، كان الخيار الديني الراديكالي غالباً هو الخيار الأكثر واقعيّة ورجحاناً وعقلانيّة. وليس لأطروحات صدام الحضارات والجوهرانية الثقافوية ما تقدّمه لنا حول هذه التطوّرات.

ثمة نقطة تاريخية جديرة بالانتباه، وهي نقطة مرتبطة بالملاحظات السابقة وهي أنّ «المشترك بين سياقي ظهور البيوريتانية والإسلاموية، هو أنّ المجتمعات التقليدية، والتي يقدّم الدين فيها الشرعية الأخلاقية للنظام القائم، كانت آخذةً في الذوبان سريعاً. وقد أدى هذا الشعور العميق بالفزع من الفوضى القادمة إلى إعادة التأكيد على القيم الدينية، ولكن بشكل معدّل، وأكثر ملاءمةً للنظام الأخلاقي المتين في الظروف الجديدة والتي وُجدت بسبب التغيّر الاجتماعي»[١٢٣]. إنّنا نحتاج فقط للتفكير بأهمّية وكثرة اللاعبين الدينيين في العراق اليوم (بعد سقوط صدام حسين)، والذين ظهروا من قلب الفوضى وانهيار النظام القديم لندرك هذه النقطة[١٢٤].

في هذا السياق، من المهم أنّ نتذكّر بأنّ الدين بالنسبة للكثير من الناس، ليس شأناً خاصاً يمكن حصره في المنزل بسهولة. إذا كان أحدٌ ما يرى الكون من منظور أخلاقي مرتبط بفهمه الديني للشؤون الإنسانية، وإذا كان الدين يقدّم المعنى لحياته، فإنّ الفصل الحاسم بين العام والخاص لا يمكن أن يكون سهلاً (بغضّ النظر عن ضرورته المؤسساتية والدستورية في عمل الديمقراطية الليبرالية). لقد كان هذا صحيحاً بالتأكيد للعديد من الأشخاص في الغرب حتى وقت قريب نسبياً، وهو صحيح الآن بالتأكيد لشرائح واسعة في العالم الإسلامي. إنّ فهم هذه النقطة ضروري لفهم استمرار حضور الدين في السياسة في العالم الإسلامي اليوم.

عودةً إلى التأثير الاجتماعي للحركات الدينية الاحتجاجية وتأثيرها التحديثي في المجتمعات التقليدية، تؤكّد دراسة أوتفيك حول النرويج على تحليلات مايكل والزر ولورانس ستون وسامي زبيدة حول العلاقة بين الدين

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

(١٢٤) Juan Cole, "Shiite Religious Parties Fill Vacuum in Southern Iraq," *Middle East Report Online* (22 April 2003), and David Patel, "Religious Authority and Politics in Post-Saddam Iraq," *Arab Reform Bulletin*, vol. 2 (May 2004), <http://ww.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=1536#authority>.

والتطوّر السياسي[١٢٥]. وعلينا أنّ نلاحظ بأنّ هذه المساهمات سوسيولوجية الطابع. إنّ السياق المتمثّل بالمجتمعات التقليدية التي تقف على تخوم الحداثة وتخوض تحوّلاً في أنماط التفكير، والعلاقات، والقيم، يُنتج حركات احتجاجية دينية راديكالية.

الفرادنية والإسلاموية

إنّ الإسلاموية، كنظيرتها البيوريتانية، كانت مسؤولة عن قطع الروابط البدائية مع العائلة، والعشيرة، والقبيلة، والقرية. لقد تمّ استبدال هذه الروابط التقليدية، والتي تقوم غالباً على بنى هيراركية تراتبية وعلاقات عمودية بروابط أفقيّة عضوية تدور حول الولاء والتضامن بين الأفراد المتساوين. لقد تمّ كسر الروابط التقليدية بين الراعي والرعيّة، وتمّ خلق روابط جديدة بين أفراد المجتمع على أساسٍ أكثر تساوياً. وفقاً لأندريا روف Andrea Rugh، فإنّ هناك تأكيداً بين الإسلامويين على المسؤولية الفردية والواجب الفردي لتحقيق القيم السياسية الإسلامية. إنّ هذا يتعارض بالتأكيد مع المفاهيم التقليدية حول مسؤولية الأفراد كجزء مُكمّل للجماعة الأساسية التي ينتمي إليها الفرد. بالنسبة للإسلاميين فإنّ «السلطة العليا التي يُساءل الأفراد من قبلها هي. . . [الله]، حتى لو تطلّب الالتزام بطاعة هذه السلطة من الأفراد اتخاذ أفعال تتعارض مع توجيهات السلطات الدنيويّة»[١٢٦].

إنّ عملية التحوّل نحو الفردانية مرتبطة بظهور العداء نحو المصادر التقليدية للسلطة في المجتمع وخاصةً السلطة الدينية. لقد أوضح كلٌّ من

---

(١٢٥) لتوضيح الطابع الحداثي البدائي لحركات الإسلام السياسي، يناقش أوتفيك موقفهم تجاه التكنولوجيا الحديثة والاقتصاد، وهو جانب من السياسات الدينية لم يركّز عليه الكتاب الآخرون. انظر:
Utvik, "The Modernizing Force of Islam," pp. 45-50.

لقد تطرقتُ لهذه النقطة بإيجاز في المبحث «توغل الحداثة والإسلام السياسي» في هذا الفصل ومن ثم فإنني لن أعيد إيضاحها هنا.

(١٢٦) Andrea Rugh, "Reshaping Personal Relationships in Egypt," in: Martin Marty and R. Scott Appleby, ed., *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), p. 176,

ورد في:

Utvik, Ibid., p. 57.

الإسلاميين والبيوريتانيين موقفهم وقناعتهم بأنّ المؤسسة الدينية قد تمّ تخريبها وتمّ حرفها عن مسارها الصحيح الذي يريده الله؛ وبالتالي فإنّ الحاجة تتعاظم إلى المسؤولية الفردية للعمل على إعادة الأمور إلى نصابها. في الدراسة الشهيرة لسعد الدين إبراهيم حول رأي الإسلاميين في مصر، على سبيل المثال، يلاحظ بأنّ «المواقف [تجاه السلطة الدينية] تتوزّع ما بين عدم الاكتراث والعداء. لم يقل أحدهم شيئاً إيجابياً حول «العلماء» كجماعة»، وقد صوّر المعادون للمؤسسة الدينية رجال الدين باعتبارهم «منافقين وانتهازيين ووصفوهم بأنّهم على استعداد لقلب الأحكام الدينية... لتلائم أهواء الحكام. لقد اعتُبر العلماء عاراً على الإسلام، إلى درجة أنّ الأعضاء [في إحدى الجماعات الإسلامية]... كانوا ينصحون بشدّة بعدم الصلاة خلفهم أو في المساجد التي يخطب فيها العلماء الرسميون»[(١٢٧)].

نظراً لفشل القيادة الأخلاقية في وسط القادة الدينيين التقليديين، يرى الإسلاميون الراديكاليون أنّ كلّ فرد مسؤول بنفسه عن خلاصه، وأنه لا حاجة للوسطاء لتفسير النصوص الدينية. وبعبارة أحد قادة الإسلاميين: «لقد نزل القرآن بالعربية؛ فهو واضح، والأداة الوحيدة اللازمة لفهم معانيه هي اللغة»[(١٢٨)].

يُضيف أوتفيك حول هذه النقطة بضعة توضيحات موجّهة للمشكّكين بهذه القراءة، فيقول: «قد يبدو أنّ التحوّل نحو الفردانية يتعارض مع فكرة تكريس حياة الفرد للكفاح من أجل قضية في صالح الله أو البشر» ويُضيف مؤكّداً على المنظور السوسيولوجي: «إنّ النقطة الحاسمة هنا هي أنّ ما هو مطلوب ليس العودة إلى الوراء نحو نوع بدائيّ من الهوية الجماعية، حيث يصبح الأفراد مسألة ثانويّة بالنسبة للإرادة الجماعية للجماعة، وإنما هو التقدّم إلى الأمام نحو وضع يختار فيه الأفراد باستمرار وفق إرادتهم الحرّة وإملاءات ضمائرهم العملَ من أجل القضية»[(١٢٩)]. إنّ حرية الاختيار

---

(١٢٧) Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*, pp. 12-13.

(١٢٨) ورد في:
Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," p. 220.

(١٢٩) Utvik, "The Modernizing Force of Islam," pp. 57-58.

الفردي - خصوصاً في المجتمعات النامية التي تخضع مؤخّراً لتعليم عمومي واسع، والتي انفتحت على وسائل التواصل - تحسّن وتسرّع في عملية التحوّل نحو الفردانية كما يُشير أوتفيك.

لقد ناقش كلّ من جيمس بيسكاتوري James Piscatori وديل إيكلمان Dale Eickelman مفهوماً مرتبطاً بهذه النقطة وهو ما أطلقا عليه «جعل الوعي الإسلامي موضوعاً objectification of Muslim consciousness»، وهو ما يقترحان بأنّه سمة بارزة في السياسة في العالم الإسلامي اليوم. ورغم أنّهما لم يربطا بينه وبين صعود الإسلام السياسي بصراحة، فإنّ نقاشهما حول الموضوع يشير إلى أنّ جعل الوعي الإسلامي موضوعاً يعمل بطريقة التعزيز المتبادل ويحمل نتائج إيجابية ممكنة لتطوّر الديمقراطية الليبرالية على المدى البعيد. إنّ معنى «جعله موضوعاً» هو «العملية التي تصبح من خلالها الأسئلة الرئيسة حاضرة في وعي أعداد كبيرة من المؤمنين: ما هو ديني؟ لماذا هو مهمّ في حياتي؟ وكيف يقود إيماني تصرّفاتي وأفعالي؟ إنّ التحرر من السلطة الدينية، كما أسلفنا النقاش في حالة الإسلاميين يحسّن ويسرّع هذه العملية، يكتب بيسكاتوري وإيكلمان:

«لا يفترض «جعل الوعي الإسلامي موضوعاً» فكرة أنّ الدين كيان موحّد ومنتظم (رغم أنّ معظم المفكّرين يتعاملون معه تحديداً كذلك). هذه الأسئلة الصريحة، والواسعة الانتشار، والموضوعية هي أسئلة حديثة، تصوغ بشكل متزايد خطاب وممارسات المسلمين من جميع الطبقات الاجتماعية، حتى لو كان البعض يشرعنون أفعالهم وقناعاتهم بالتأكيد على أنّهم يدعون للعودة إلى الأصول والتقاليد الدينية الأصلية، كما يزعمون. إنّ جعل الوعي الإسلامي موضوعاً أمرٌ عابر للطبقات، فقد أصبح الدين نظاماً مكتفياً بنفسه، يمكن للمؤمنين به وصفه وتشخيصه والتفريق بينه وبين أنظمة الاعتقادات الأخرى»[١٣٠].

إنّ صعود حركة الطباعة والتعليم العمومي أمرٌ مرتبط بصورة حاسمة بجعل الشعور الديني موضوعياً. يُشير بيسكاتوري وإيكلمان إلى أنّ الإصلاح الديني في المسيحية هو «ابن الطباعة، لأنّ الطباعة هي ما سمح للأفكار

---

(١٣٠) Piscatori and Eickelman, *Muslim Politics*, p. 38.

بالانتشار على نطاق واسع»، إن مستويات التعليم المرتفعة، والكشف عن التأويلات المخالفة والمعارضة للدين «يساهم في «تحويل الدين إلى موضوع» عبر نشرها لـ«عادات التفكير» على نطاق واسع... إنها تقوم بذلك عبر تحويل الاعتقادات الدينية إلى نظام واعٍ، يُوسّع نطاق السلطة الدينية، ويُعيد رسم حدود المجتمع السياسي»(١٣١). بعبارة أخرى، فإنّ دمقرطة التأويلات الدينية قد أخذت مكانها في المجتمعات المسلمة اليوم. إنّ «أحد جوانب جعل الوعي الإسلامي موضوعاً»، وفقاً لبيسكاتوري وإيكلمان «هو أن يتمّ استبدال الخطاب الديني الرسمي، الذي يحصر علماء الدين بأولئك المتمرّسين على مجموعة من النصوص الدينية، بإمكانية الوصول المباشر والواسع إلى الكلمة المطبوعة: إنّ مزيداً من المسلمين اليوم يحملون على عاتقهم الشخصي تفسير النصوص والكتب الدينية القديمة والحديثة»(١٣٢). وبهذا المنطق، فإنّ أسامة بن لادن يمتلك ذات الحقّ في إصدار الفتوى الذي يمتلكه سائق سيارة أجرة باكستاني في نيويورك. إنه أمرٌ منوط بأفراد المؤمنين أن يختار كلّ منهم أيّ مفتٍ يريد اتباعه.

من يمثّل الإسلام إذاً ومن يتحدّث باسمه؟ هل يمكن أن تكون هناك عدّة قراءات وتأويلات صحيحة للعقيدة الإسلامية؟ وكيف يختار المؤمنون من بين هذه التأويلات الكثيرة والجديدة والمتعارضة أحياناً دينهم؟ إنّ هذه الأسئلة مركزية للسياسات الإسلامية ومرتبطة بظهور حركات اجتماعية جديدة تتحدّى بنية السلطة التقليدية في المجتمعات المسلمة. في هذا السياق، يلاحظ أحد الإسلاميين التونسيين، بالرغم من المآل الليبرالي للطيف الإسلامي، بأنّه «من الصعب أن أقول بأنني مسلم لأنّ أبي كان مسلماً». ومن ثمّ يتابع حديثه مستشهداً بالنبي محمد ومدللاً على أنّ على كلّ البشر أن يختاروا أديانهم بحريّة على أساس قناعاتهم الشخصية(١٣٣).

وفقاً لخوسيه كازانوفا Jose Casanove، فـ«إذا كان ثمة ما يتفق حوله معظم المراقبون والمحللون للإسلام المعاصر فهو حقيقة أنّ الإسلام التقليدي في الماضي القريب قد خضع لعملية غير مسبوقة من التشظّي والتجزّؤ للسلطة

(١٣١) المصدر نفسه، ص٣٩ و٤١ ـ ٤٢.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص٤٣.
(١٣٣) Utvik, Ibid., p. 58.

الدينية، مشابهة لتلك التي ظهرت في مستهلّ الإصلاح البروتستانتي»(١٣٤). إنّ هذا التغيّر يُظهر التعارض الواضح مع الماضي من جهة كيف كان المسلمون يقاربون دينهم، ويُشير إلى ظهور أنماط جديدة من الاستقلالية الفردية التي تُبشّر بتطوّر بعيد المدى نحو الديمقراطية الليبرالية. توليفاً وجمعاً لهذه الاتجاهات والنزوعات، يرى أوتفيك في الإسلام السياسي، حين يراه من منظور التاريخ، «كموناً ديمقراطياً مزدوجاً»:

«عبر وضع المسؤولية لتدبير شؤون هذا العالم والعالم الأخروي مباشرة في الضمير الفردي فإنّ هذا يجعل الإرادة الحرة على الفور جزءاً فاعلاً في تشكيل المجتمع والسياسات، وتقدّم للأفراد الانضباط الذاتي اللازم لمجتمع مدنيّ حقيقي يتصف بالاحترام المتبادل بين المواطنين، وهو الأمر الحيوي والضروري لأيّ دولة ديمقراطية حقيقية»(١٣٥).

يُشير أوتفك إلى طريقتين أخرتين يساهم فيها الإسلام السياسي في عملية التحديث في المجتمعات المسلمة: عبر نزع الشخصنة عن المجال العمومي وعبر تعزيز ثقافة الجدارة والاستحقاقية.

إنّ الفساد الحكومي لنخبة الحكم التقليدية وأصحاب السلطة في العديد من المجتمعات الإسلامية أحدُ مصادر التظلّم الرئيسة بين الناشطين الإسلاميين. فالإسلاميون يميّزون أنفسهم عن تلك المجموعات النخبويّة ـ ويزيدون شعبيتهم بهذا التمايز ـ عبر العيش باقتصاد وتواضع بين الجماهير. إنّ التناقض بين نمط حياة آية الله الخميني المتواضع وطعامه البسيط من الزبيب واللبن في مقابل الوفرة والإسراف الذي اتسم به الشاه تحضر إلى الذهن في هذا المعرض. وفي نفس السياق يمكن استحضار صورة أسامة بن لادن، الذي عاش في كهف في جبال أفغانستان حين تُقارن بصور أفراد الأسرة السعودية الحاكمة، المختفين في قصورهم الفارهة والمحميين بواسطة حلفائهم الأمريكيين. إنّ هذه التعارضات بين الصور تمثّل خطّ تمايز واضح في أعين العديد من البشر بين الأصدقاء السياسيين والأعداء داخل المجتمعات المسلمة.

---

(١٣٤) Jose Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam," *Social Research*, vol. 68, no. 4 (Winter 2001), p. 1059.

(١٣٥) Utvik, "Religious Revivalism in Nineteenth-Century Norway and in Twentieth-Century Egypt: A Critique of Fundamentalism Studies," p. 7.

إنّ النقطة الأهمّ هنا هي أنّ الإسلاميين السياسيين عادةً ما يُدينون الترف والإسراف في النخبة الحاكمة. وعادةً ما يكونون شديدي الانتقاد لإساءة استعمال المال العام من قبل النخبة الحاكمة لمصالحها الشخصية، ولانتشار التزوير في الانتخابات والابتزازات، وانتشار ثقافة المحسوبية التي عمّت الحياة السياسية. إنّ ذلك لا يعني أنّهم محصنون من هذه الممارسات في حال وصولهم إلى السلطة، وإنما يعني أنّهم يستنكرونها وهم في خانة المعارضة. إنّ جزءاً كبيراً من دعواهم يقوم على الالتزام الأخلاقي الذي ينصّ على أنّهم سيحاربون هذه الممارسات وينهونها.

يُشير أوتفك إلى أنّ هذا الجانب في حركات الإسلام السياسي «له بعدٌ تحديثي، فالفساد الحاضر يقوم بهذه الممارسات لعهد طويل، حتى أنّها، ولوقت قريب، كانت تُعتبر شبه مشروعة: إنّ واجب الأفراد الذين يحظون بالتأثير والتحكم في الموارد الماديّة هو استغلال موقعهم لمصلحة أقاربهم، وجيرانهم، وأصدقائهم، ورعاياهم ورعاتهم». يُدين الإسلاميون غالباً هذه الممارسات في السياسة على أساسٍ أخلاقي، معتبرين أن مثل تلك الممارسات «خطايا» وأنّ من يمارسونها «مفسدون في الأرض»، يُدينهم القرآن بصراحة. ما يفعله الإسلاميون دون قصد هو تحدّي علاقة الراعي - الرعيّة القائمة وتحدي «البنية الاجتماعية القديمة التي تقوم على تبادل التكافل والالتزام بين الملك وبين شبكة الرعايا، وبين مؤسسات السوق العالمي والدولة الحديثة». إنّ نتيجة هذا النزوع السوسيولوجي، كما يُشير أوتفك، هي أنّه يحمل سلسلة كامنة إيجابية للتطوّر السياسي عندما يُنظر إليها من منظور التاريخ»[١٣٦].

على نحو مشابه، يدعم الإسلام السياسي مبادئ الجدارة والاستحقاقية في الحياة العامة، ليس بطريقة مثالية تماماً، ولكن بالتزام أكبر من النخبة التقليدية الحاكمة. فالجدارة الفردية والتقوى يجب أن تكون هي المعايير الرئيسة لترقية الفرد في مناصب المسؤولية، وليس الطبقة، أو العائلة أو الروابط السياسية. يلاحظ أوتفك بأنه عندما ظهر الإخوان المسلمون على المسرح السياسي في ثلاثينيات القرن العشرين في مصر، ساهمت سياسة

(١٣٦) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٥٩.

الاستحقاقية التي تبنّوها في تمييزهم وتفريقهم عن طبقتي النبلاء وملاك الأراضي التقليديتين، واللتين كانتا مُقادتين بمجموعة أخرى من المعايير فيما يتعلّق بالترقّي الاجتماعي والتقدّم الوظيفي. في الإخوان المسلمين، كان الترقي في هرم القيادة ينبني دائماً على الجدارة والاستحقاقية» كما يلاحظ أوتفك. علاوة على ذلك، عمل الإسلاميون في مصر «على تمهيد الطريق لفكرة الحياة الوظيفية للفرد، والمشاريع الفردية. إنّ هذا ليبدو أحد سمات الطلاب الإسلاميين الشباب في الثمانينيات، خروجاً عن مسار آباءهم»(١٣٧).

السياسات الجماهيرية، والحداثة، والإسلام السياسي

إنّ الفعل الجمعيّ من قبل البشر العاديين بهدف تغيير مصيرهم هو خلاصة الحداثة وزبدتها. لقد ظهرت هذه الفكرة لأوّل مرة في أوروبا مع البيوريتانية؛ إنني أحاجج بأنّ مثل هذا التطوّر قد حدث في الشرق الأوسط مع ظهور الإسلام السياسي(١٣٨). بهدف إدراك التطوّر الإيجابي الذي نتج عن ظهور الإسلاميين، تاريخياً واجتماعياً، لا بدّ من أن نتذكّر باستمرار كيف كانت الحياة السياسية في المجتمعات المسلمة قبل دخول هذه الظاهرة. إلى الحدّ الذي تكون به هذه الملاحظات صحيحة، فإنّ الحركات الإسلامية قد غيّرت بنيوياً نمط وشكل الحياة السياسية في المجتمعات المسلمة وأزاحتها باتجاه الحداثة.

بعبارات محددة، كانت الحركات الإسلامية مسؤولة عن جلب

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص٥٩. يقترح أوليفيه روا وجود صلة ما بين الإسلامويّة والعلمنة. فيقول: «إنّ الأصولية الجديدة عامل مخاتل من عوامل العلمنة، كما كانت البروتستانتية في وقتها [رغم أنّ هذا لن يكون واضحاً لمن يقرأ نصوص كالفن مثلاً] لأنها تضع العبادة الدينية في إطار الفرد وترفعها عن إطار المجتمع، فهي تتعلّق بالأفراد الذين يقررون طواعية أن يضعوا حياتهم كلّها تحت مظلّة الدين، والذين، لهذا السبب، يقطعون انتماءاتهم بالوسط الاجتماعي للأغلبيّة». انظر:

Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, translated by George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), p. 76.

وهو يشرح هذه النقطة بتفصيل أكبر، في:

Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah, pp. 88-92.*

(١٣٨) لقد استعرت هذه الفكرة، من:

Ghobarah, "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?". The theory of a mass society is discussed by Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Boston, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 21-38.

مجموعات جديدة إلى العملية السياسية، وتحديداً من القطاعات المجتمعية التي كانت مهمّشة سابقاً. بهذا المعنى، لقد كانت مساهمة تلك الحركات جديدة وتحديثية بامتياز. كما لاحظنا، فإنّ الجذور الاجتماعية ـ الاقتصادية لغالبية الناشطين الإسلاميين تنبع من الطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا، كما أنّ معظم أولئك الناشطين قد تلقى تعليماً إضافياً بعد الثانوية، وهم ناشطون بشكل متزايد، مطالبون بأن يكون لهم صوت في تشكيل المصير السياسي لمجتمعاتهم. إنّ هذا يمثّل تحوّلاً اجتماعياً كبيراً في السياسات في العالم الإسلامي.

يُشير أوتفك إلى جانب آخر من هذه الجدّة في الشكل وهي طريقة التنظيم السياسي التي يتبنّاها الإسلاميون. إنّ الإعلان عن التجمّعات الجماهيرية، والمُطالبات الجماعية، وجماعات الضغط، والمُطالبة برأي الجماهير ـ والأكثر أهمّية، «الجمعية السياسية من الرجال والنساء، الذين لا تربط بينهم روابط القربى أو أية روابط بدائية من الولاء بهدف الدفع نحو التغيير السياسي» ـ كلّ هذا يمثّل تحوّلاً جديداً. إنّ مثل هذه الأشكال من التضامن الاجتماعي، على مستوى واسع، تمثّل قطيعةً مع الماضي. على مستوى «النظرية والممارسة، يتحدّى [الإسلاميون] احتكار السلطة من قبل طبقة الحكم القائمة»[١٣٩]. إنّ هذه الأشكال الجديدة من السياسات، ذات الشعبية الواسعة، والتي ظهرت مع ظهور الإسلاميين هي ما يدفع بعدد من علماء الاجتماع لاعتبارها عاملاً حداثياً وتحديثياً في التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة.

قد تنهض الاعتراضات حول هذه النقطة بالقول بأنّ القوى العلمانية العربية، والقوميين الإيرانيين أيضاً، كأحزاب اجتماعية قد مثلت تيارات سياسية قوية في منتصف القرن العشرين، وقد ساهمت في نزول أعداد هائلة من البشر إلى الشوارع كما فعل الإسلاميون. وهذا صحيح بلا شك؛ على أنّ الإسلاميين يمثّلون حالة مختلفة بدرجة كبيرة. فقد تمكنت هذه الظاهرة من البقاء لمدّة طويلة بنفسها (خصوصاً في حالة الإخوان المسلمين، والتي تعود إلى عشرينيات القرن العشرين)، وقد تَجذّرت عميقاً في المجتمع (جزئياً

(١٣٩) Utvik, "The Modernizing Force of Islam," pp. 61-62.

بسبب الخدمات الاجتماعية التي تقدّمها)، ويمكن القول بأنها تمتلك روابط عضوية أكبر مع أتباعها (بطبيعة تموضعها الديني في مجتمعات لا تزال دينية بدرجة كبيرة).

علاوة على ذلك، فإنّ جزءاً كبيراً من الأجندة السياسية للقوميين العلمانيين والاشتراكيين قد تمّ تبنيها من قبل الإسلاميين، وهي تشكّل الآن جزءاً لا يتجزّأ من خطة عملهم السياسية. بهذا المعنى، فإنّ مصطلح «القوميين الدينيين» هو وصف ملائم لهذه الحركات الاجتماعية. إنّ «الحركات الإسلامية كانت استمراراً طبيعياً لحركات الاستقلال التي توقّفت قبل الوصول إلى أهدافها»، هكذا تلاحظ ليزا أندرسون Lisa Anderson. «فمن الواضح أنّ الاستقلال السياسي لم يحقق الحريّة المنشودة، سواء للبلدان في النظام العالمي أو للأفراد في بيوتهم، ولم يقد المجتمعات نحو الازدهار الاقتصادي والتجدد الثقافي»[١٤٠]. إنّ التظلّم والشكوى الرئيسة التي تشترك في حملها جماعات الإسلام السياسي والجماعات العلمانية السياسية هي رفض التدخّل الأجنبي، ودعم نظام عالمي سياسي عادل، وضرورة إعادة توزيع الثروة المحليّة، وتحدّي التسلّط السياسي من قبل النخب الحاكمة، وأخيراً، الدعم والتضامن من أجل تحقيق حقوق الإنسان الفلسطيني الوطنية والإنسانية[١٤١].

في الخلاصة، إنّ شعبية، ووطنيّة، وتجذّر التيار الأساسي من الظاهرة الإسلامية، في هذه اللحظة التاريخية، هو سمة حاضرة للسياسات في المجتمع الإسلامي. وبينما ما تزال الأيديولوجيا السياسية للإسلاميين بعيدة عن الديمقراطية الليبرالية، فيمكننا أن نرى بأنها عامل تحديثي بدائي بسبب قدرتها على تحريك أعداد كبيرة من قطاعات المجتمع التي كانت مهمّشة، وبسبب قدرتها استهلال نمط من الحركة والسلوك السياسي الذي يتعارض بشكل واضح مع الماضي.

---

(١٤٠) Lisa Anderson, "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism," in: John Esposito, ed., *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997), pp. 25-26.

(١٤١) Sami Zubaida concurs with this analysis. See: Sami Zubaida, "Trajectories of Political Islam," *Index on Censorship*, vol. 25, no. 4 (July-August 1996), pp. 150-157.

خلاصة

إنّ الهدف الرئيس لهذا الفصل هو إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والتطوّر السياسي. لقد قدّم هذا الفصل ثلاث حجج منفصلة ومترابطة في آنٍ معاً.

الأولى، لقد كان الفلاسفة الليبراليون وعلماء الاجتماع، المهتمين بتطوير المجتمعات، بطيئين في الاعتراف بالصلة بين الدين والتطوّر السياسي. ويمكن أن نوجّه اللوم إلى المقاربة اللاتاريخية لهذه الأسئلة الاجتماعية الصعبة، ولكن اللوم الأكبر يقع على الأساس العلماني والاستشراقي الذي تقوم عليه افتراضاتهم السياسية، والذي أسهم في الحدّ من مساهمتهم العلمية. إنّ هذا صحيح، خاصة في معرض مناقشة صعود الحركات الدينية الراديكالية وعلاقتها بتطوّر الديمقراطية الليبرالية، في مقابل النظرة التي تقوم على خلفية ما أسماه بروديل «المدة الطويلة».

الثانية، إنّ صعود الأصولية الإسلامية ظاهرة أكثر تعقيداً بكثير مما يتمّ الاعتراف به عادة. لا يقترح هذا الفصل بأنّ الإسلاميين السياسيين هم ديمقراطيون ليبراليون بزيّ إسلاميّ، وإنما يقترح الفصل بأن ننظر إلى صعود الحركات الاحتجاجية الإسلامية باعتبارها جزءاً من تبعات الاضطراب الاجتماعي الذي يلي انهيار النظام السياسي والديني القديم. إنّ القلق وعدم اليقين الذي يسيطر على المجتمعات التقليدية حين تخوض تحوّلات اجتماعية سريعة، يتمظهر أحياناً في الجماعات الدينية، ذات الشعبية الواسعة، والتي تكون شعبيتها مؤقّتة ومتزامنة مع بداية حقبة الحداثة وفترة الانهيار وإعادة البناء. لقد تمّ إبراز التشابه بين البيوريتانية وبين الإسلاموية، وتمّت إضاءته من منظور عابر للثقافات، من ناحية التشابهات الإقليمية للمجتمعات التي تخوض تحوّلاً اجتماعياً متشابهاً.

الثالثة، ثمة طابع حداثيّ بدائي للحركات الدينية الاحتجاجية الراديكالية. يمكن إدراك هذه الحقيقة عبر التركيز على التغيّرات السوسيولوجي التي تسببت بظهورها وليس على الأيديولوجيا السياسية التي تتبنّاها. وعبر إدراك الاختلاف الكبير في الطريقة، والشكل، ونمط الحياة السياسية قُبيل ظهورهم في المجتمع، خاصة من جهة صعود الفردانية وتعبئة

الجماهير، مما يساعد على إدراك الجدّة التي قدّمتها هذه الحركات، ويساعد على إدراك مساهمتها في التحديث.

في هذا السياق، ينبغي أن أُشير إلى تنبيه مهمّ حول العلاقة بين التحديث السياسي والديمقراطية الليبرالية: وهو أنّ الأمرين ليسا متطابقين. من المهم القول بأنّ التحديث لا يقود بالضرورة نحو الديمقراطية، والتعددية، واحترام حقوق الإنسان. في الدراسة الكلاسيكية لبارينجتون مور Barrington Moore حول «الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية»، يُذكّرنا مور بأنّ هناك طرقاً مختلفة للتحديث السياسي. فبجانب «ثورات البرجوازية التي تُوّجت في الغرب بشكلٍ من الديمقراطية» والتي يعتبرها العديد من البشر أمراً حتمياً، يتفحّص مور «خيارات وطرقاً أخرى» للتحديث. واثنان من هذه الخيارات هما حتماً غير ديمقراطيين وغير ليبراليان: «الثورات المحافظة من أعلى هرم المجتمع والتي تنتهي بالفاشية، وثورات الفلاحين التي تقود إلى الشيوعية»[(١٤٢)]. تبقى معرفة المسار السياسي الذي ستتّبعه المجتمعات المسلمة أمراً متروكاً للتكهّن. ومن المرجّح أن تكون هذه المسارات كثيرة ومتعددة. وليس هناك ضمانات بأن تنتصر الديمقراطية الليبرالية. ولكن ما هو مؤكّد هو الأثر التحديثي والتحويلي للإسلام السياسي في العالم الإسلامي اليومي للأسباب التي سبق وناقشتها.

إنّ المقاربة التاريخية والمقارنة على وجه التحديد مفيدة في فهم هذه الصعوبات وفهم الأسئلة المشحونة عاطفياً. لقد أشار أوتفك إلى أنّ فقداناً للذاكرة التاريخية قد منع العديدين من فهم العلاقة بين الدين، والتحديث، والديمقراطية. وقد لاحظ مصيباً بأننا «غالباً ما ننزع إلى التفكير في تطوّر الديمقراطية، والتسامح والعلمانية، في المجتمعات الغربية، باعتباره عملية سلسة، وهو ما لم يكن كذلك حتماً، ولا يمكن أو ينبغي أن نتوقّع حدوث

(١٤٢) Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, MA: Beacon Press, 1993), pp. 413-414.

هناك عدد من الأدبيات التي ظهرت بعد أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، والتي تشبّه التيار الأعمّ من الإسلام السياسي بالفاشيّة الأوروبية. إنّ تفكيك هذه المقولة هو أحد أهداف مشاريعي البحثية المستقبلية.

ذلك في أيّ مكان آخر»[١٤٣]. إنّ مثال الجمهورية الإسلامية في إيران خلال العقد الماضي يوضّح بشكل تام هذه النقطة. فخلال المدتين الرئاسيّتين لمحمد خاتمي (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٥)، جرت نقاشات مهمّة وأساسية، وحصل تأرجح بين الثوريين الراديكاليين السابقين ـ الذين أصبحوا يمجّدون الآن التعددية، والتسامح، والديمقراطية ـ وبين الأوليغاركية الدينية المحافظة، المدعومين من الطبقة الوسطى الدنيا، والذين يريدون الحفاظ على الحالة الثورية القائمة. حتى هذا التاريخ، ربح المحافظون معظم المعارك السياسية ومنعوا الإصلاح الديمقراطي والمؤسساتي، ولكنّ الصراع لم ينتهِ بعد، والظروف المهيّئة للتحوّل الديمقراطي في إيران تبدو مبشّرة على المدى البعيد[١٤٤].

سأتفحّص الحالة الإيرانية بشكل أوفى في الفصل التالي، ولكنني أريد الإشارة إلى بعض الملاحظات الأوّلية هنا. خلال الستينيات والسبعينيات، عاشت إيران عمليّة تحديثية قادتها الدولة، وقد أثّرت في العلاقات الاجتماعية القائمة، وفي الأنماط الثقافية، وفي الحياة الاقتصادية. لقد أسهم مشروع إصلاح الأراضي في تعطيل المدّ والجزر للحياة الريفية، وتسبب في هجرات جماعيّة إلى المدن الرئيسة، وما يُصاحب ذلك حالة عدم الاستقرار في الحياة المدنية. «إنّ برنامج التحديث [الذي قادته الدولة] لم يشمل تغييراً في بنية النظام السياسي، ولم يسفر عن حداثة سياسية أو ثقافية. في المقابل، وخلال عملية التحديث، تمّت زيادة سلطة الدولة الأوتوقراطية وتقوية بنيتها»[١٤٥].

في ذلك الوقت في إيران تمّ تسييس الدين في جزء كبير منه بسبب آثار عدم الاستقرار التي تلي التحديث السريع في مجتمع تقليدي، وكردّ فعل للسياسات السلطوية للدولة. في المقاربة المقارنة التي عقدها سعيد أمير

(١٤٣) Utvik, "The Modernizing Force of Islam," p. 62; Anthony Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 191-206

(١٤٤) Michael McFaul, "Chinese Dreams, Persian Realities," *Journal of Democracy*, vol. 16, no. 4 (October 2005), pp.74-82 and Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), pp. 214-226.

(١٤٥) Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), p. 3.

أرجمند للثورة الإيرانية، لاحظ بأنّ «تفاعل المجموعات التي تحظى بامتيازات خاصة ومراكز السلطة المستقلة في وجه توسّع الدولة ومركزيّتها كان سبباً رئيسياً لمعظم، إن لم يكن لكل، الثورات التي دارت في أوروبا في بواكير الحداثة». خلال هذه الفترة، كان الخطر المشترك، الذي يظهر مراراً في إسبانيا، والبرتغال، وهولندا، وفرنسا، وبريطانيا هو «ردّ فعل أصحاب العقارات والشركات عندما يشعرون بأنّ استقلاليّتهم وامتيازاتهم مهددة من قبل الدولة؛ وعادةً ما كانوا يجدون حلفاءهم من بين الوعّاظ الكالفنيين والمتمرّدين». يُشير أرجمند إلى أنّ علماء الشيعة في إيران ـ مضيئاً على الصلة بين منظور والزر وبين السياسات الحديثة في الشرق الأوسط ـ كانوا يمثّلون المعادل الموضوعي للوعّاظ الكالفنيين الذين لعبوا دوراً مشابهاً في المراحل المبكّرة من التحديث في أوروبا[١٤٦].

بقدر ما يصلح نموذج والزر حول التشابه الجزئي بين البيوريتانية والإسلاموية لفهم عملية التحديث في المجتمعات المسلمة، فإنّ المقاربة التحليلية تُشير إلى أنّ المحتوى الأيديولوجي أقلّ أهميّة من السياق الاقتصادي ـ الاجتماعي المُصاحب لها، والذي أنتج القوة التحويلية للقديسين خلال أوقات الاضطراب. إنّ واحدة من الفوائد الإضافية في استحضار أطروحة والزر هي أنّها تقدّم إطار عمل بديل للبراديغم الذي يقدّمه برنارد لويس وصامويل هانتنغتون، والذي يؤكّد على «الغضب المقدّس في الإسلام» وعلى «صدام الحضارات» الذي يُزعم بأنّه متأصّل في الكراهية الإسلامية للغرب. إنّ الإطار التحليلي السابق يحمل فائدة كامنة عبر إجباره لعلماء الاجتماع الغربيين والمفكّرين على استدعاء تاريخ التطوّر السياسي في بلدانهم، والذي قد طُبع بالعنف في فترات التحوّل من التقليد إلى الحداثة.

علاوة على ذلك، فحين تُطبّق أطروحة والزر، والمقارنة بين البيوريتانية والحركات الإسلاموية على المجتمعات المسلمة، فإنها تكشف كيف أنّ الأساس الفكري لنظرية التحديث ونظرية الديمقراطية الليبرالية قد أعاق الفهم للتغيّرات السياسية ـ الاجتماعية في العالم الإسلامي. إنّ الدرس المُستفاد،

---

(١٤٦) Said Amir Arjomand, "Iran's Revolution in Comparative Perspective," *World Politics*, vol. 38, no. 3 (April 1986), p. 390.

هو أنّ العمق التاريخي مطلوب للفهم الموضوعي للتطوّر السياسي في الشرق الأوسط ـ بخاصة من ناحية دور الدين في السياسة ـ وبأنّ الحجة الاستشراقية حول المشكلة البنيوية والجوهرانية في علاقة الإسلام بالحداثة لا تقف على ساقين في مواجهة التفكير النقدي عندما يُنظر إليها من هذا المنظور. ستصبح هذه النقطة أكثر وضوحاً في الفصل التالي، حيث سأتفحّص اللاهوت السياسي لجون لوك والدروس التي يقدّمها حول التحديث في المجتمعات الإسلامية اليوم.

الفصل الثاني

النصوص المقدّسة المتبارزة
اللاهوت السياسي لجون لوك والتحوّل الديمقراطي في المجتمعات المسلمة(*)

«تكون الطاعة في المقام الأوّل للربّ، ومن ثمّ للقوانين»

جون لوك

يُرجع العديد من المنظّرين الديمقراطيين أصول الديمقراطية الحديثة إلى كتابات جان جاك روسو. ولا شكّ بأنّ هذا الخيار مفهوم، نظراً لتركيز روسو الكبير في «**العقد الاجتماعي**» (١٧٦٢) على أنّ السيادة متجذّرة في «الإرادة العامة»، وعلى أنّ الخير العام والمناقشات والمداولات العمومية هي الأسس لقيام نظام سياسي عادل. في مقالة نُشرت مؤخّراً حول النظريّة الديمقراطية، يتحدّى إيان شابيرو Ian Shapiro، القناعة الأوروبية السائدة حول هذا الموضوع؛ فيقول شابيرو بأنّ «معظم المعلّقين [مخطئون إذ] يتعاملون مع روسو باعتباره أبا النظرية الديمقراطية الحديثة». في حين يرى شابيرو بأنّ «جون لوك هو من يستحقّ هذا الموقع؛ فهو من طوّر العناصر الأكثر واقعيّة، والأبعد أثراً، والأكثر جاذبيّة للديمقراطية من تلك التي قدّمها روسو، والتي تمتلك بالإضافة إلى ذلك صلة أكثر راهنية وارتباطاً بالفكر

(*) إنّ هذا الفصل هو نسخة معدّلة ومنقّحة من مقالتي:
Nader Hashemi, "The Relevance of John Locke to Social Change in the Muslim World: A Comparison with Iran," *Journal of Church and State*, vol. 46, no. 1 (Winter 2004), pp. 39-53.
إنني مدين لدانكان ليفنسون بعنوان هذا الفصل بالإضافة لتعميقه لفهمي للفلسفة السياسية لجون لوك.

الديمقراطي المعاصر من أفكار روسو»[1].

للوهلة الأولى، سيبدو تأكيد شابيرو عصيّاً على الإقناع، خاصة وأنّ لوك يعتبر عادة، من قبل الفلاسفة السياسيين، أبا الليبرالية الحديثة والحقوق الفرديّة وليس الديمقراطية والمشاركة الشعبية (كثيراً ما تتمّ المساواة، خطأً بين «الديمقراطية» و«الليبرالية» في النقاشات العموميّة). لقد اشتهر لوك بحجّته القائلة بأنّ شرعية السلطة السياسية تنبني على موافقة وقبول المحكومين؛ وقد لاحظ أحد العلماء بأنّ مفهوم لوك عن الحكم بالموافقة والقبول لا يرادف الديمقراطية بالضرورة. فيمكن للبشر أن يقبلوا بأيّ شكل يشاؤونه من الحكم المدنيّ أو الدستوريّ... إنّ ما يتطلّب الموافقة والقبول من المحكومين هو شكل وبنية الحكم وليس القبول بحكومة ما، ناهيك عن القبول بصياغة قانون أو قرار سياسي»[2] يُسلّم شابيرو بهذا القول باعتبار أنّ «لوك لم يكن منظّراً **للمشاركة الديمقراطية**» ولكن ما هو مهمّ هنا هو أنّ لوك «كان المنظّر الأوّل لفكرة **الشرعية الديمقراطية**» ومن ثمّ فإنّه يستحقّ الموقع الفريد بأنّ يكون الأب المؤسس الحقيقي للديمقراطية الحديثة[3].

بغضّ النظر عن الموقع الذي يتخّذه أحدنا في هذا النقاش، فليس ثمّة شكّ بأنّ لوك شخصيّة بارزة ومبتكرة في تطوّر الفكر السياسي وفي تطوّر الديمقراطية الليبرالية[4]. فكتاباته تعدّ قراءات ضرورية في أيّ مساقٍ تمهيديّ

---

(١) Ian Shapiro, "John Locke's Democratic Theory," in: John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, edited by Ian Shapiro (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), p. 309.

(٢) Anthony Arblaster, *Democracy*, 2nd ed. (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994), p. 32.

يلاحظ مارك غولدي بأنه «ليس ثمة ما هو غريب في نوع الدولة التي كان يفكّر بها. إنه الدستور القديم لإنكلترا القديمة، الذي يضمّ الملك، والنبلاء وممثلين عن العامة». يذكّرنا غولدي بأنّ لوك قد ناقش هذا الشكل من الدولة في كتابه القوانين الدستورية الرئيسة لكارولينا (١٦٦٩). في بداية أعماله، كان لوك يبرر للأرستقراطية «حتى نتمكن من تفادي قيام ديمقراطيات كثيرة».

John Locke, *Locke: Political Essays*, edited by Mark Goldie (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), pp. xxiv and 161-162.

لقد تطوّرت رؤاه مع تقدّمه في العمر.

(٣) Shapiro, "John Locke's Democratic Theory," p. 310 (emphasis added).

(٤) لتقييم دقيق وصارم لحجّته ومساهمته، انظر:

James Tully, "Locke," in: J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 616-652. =

للفلسفة السياسية الغربية، كما إنّ اسمه مقترنٌ دوماً بتراث التنوير وبتطوّر خطاب حقوق الإنسان. ما يتمّ نسيانهُ عادةً عندما تتمّ قراءة لوك اليوم، هو أنّ مساهمته البارزة في النظريّة السياسية كانت متجذّرة فلسفياً في تفسيرٍ وتأويلٍ دينيّ مختلف. إنّ جميع حجج لوك ـ سواء حول حريّة الضمير والاعتقاد أو حول الأساس الأخلاقيّ للسلطة السياسية، أو حول العائلة، أو مبدأ القبول والموافقة أو الملكيّة الفرديّة، أو المساواة ـ كلها يمكن أن تُفهم باعتبارها انبثاقاً للاهوت سياسي لا يقوم على رفض المسيحيّة وإنما على إعادة تأويلها. إنّ جزءاً رئيسياً من منهج لوك السياسيّ يقوم على إعادة صياغة القيم والمفاهيم الدينية باعتبارها سلفاً لتطوّر مفاهيم نظريّة جديدة عن الحكم. إنّ العلاقة بين الدين والتطوّر السياسي قد تبدو غريبة لطلاب السنوات الأولى في الفلسفة السياسية اليوم، ولكنّ مؤرّخي السياسة الغربية سيثمّنون بلا شكّ أهمّية هذه العلاقة(٥).

تسبب صعود المسيحية في سحب النقاش بعيداً عن مبدأ «المواطن الفاعل» في الدولة ـ المدينة اليونانية إلى النقاش حول المؤمن الحقيقي في العالم المسيحي. وبذلك فقد ظهر مفهوم جديد عن المجتمع السياسي. «لقد نجحت المسيحية فيما أخفقت فيه الهلنستيّة والفلسفات الكلاسيكية المتأخّرة، لأنها وضعت مثالاً جديداً وقويّاً للمجتمع الذي يدعو البشر فيه لحياة المشاركة الحقيقية»، هكذا يلاحظ شيلدون ولين Sheldon Wolin، ويتابع «رغم أنّ طبيعة المجتمع تتعارض بحدّة مع المُثُل الكلاسيكية... [و] مع غايتها القصوى الكامنة وراء التاريخ والزمان والمكان، فإنّهما تحتوي مُثُل

= حول رؤية أوفى، انظر:

Maurice Cranston, "John Locke and Government by Consent," in: David Thomson, ed., Political Ideas (New York: Penguin Books, 1966), pp. 67-80.

(٥) إنّ تجاهل العلاقة بين الدين والتطوّر السياسي هو بدرجة كبيرة سمة للطريقة التي تُدرّس بها النظرية السياسية الغربية. في العموم، نادراً ما يقرأ طالب السنة الأولى في الفلسفة السياسية الجزئين الثالث والرابع من اللفياثان أو المقالة الأولى من مقالتان في الحكم، ناهيك عن قراءة الإكويني أو أوغسطين. هناك فجوة زمنيّة تمتدّ إلى ١٨٠٠ سنة بين أرسطو ومكيافيلي، الكاتبان المعتمدان كمرجعيات في النظرية السياسية الغربية، ومن ثمّ فإنّ هذا يتغاضى عن جزء هائل من التاريخ السياسي الغربي، والذي سادت فيه السياسات الدينية. إنني أرى على خلاف ذلك بأنّ هذه المقاربة في تدريس النظرية السياسية الغربية تحرم الطلاب من فهم وتقدير الصراع حول العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات غير الغربية اليوم.

التضامن والعضويّة التي تركت بصمة دائمة، وليس ذلك دائماً للأفضل على التقاليد الغربية للتفكير السياسي»(٦).

اعتبر عمل أوغسطين «مدينة الله» (٤١٠ ـ ٤٢٣م) وعمل توما الأكويني **«الخلاصة اللاهوتيّة»** (١٢٦٧ ـ ١٢٧٣)، أعمالاً مرجعيّة لما يزيد عن ألف سنة، وقد أرست هذه الأعمال إطار عمل معياري للنقاش حول النظرية السياسية الغربية(٧). كما يذكّرنا ديفيد هيلد David Held فإنّ «الرؤية المسيحية للعالـم حوّلت الأساس المنطقي للفعل السياسي من الدولة ـ المدينة إلى الإطار اللاهوتيّ»، كما في فكرة أنّ «الخير يكمن في الخضوع لإرادة الربّ. كيف كانت فكرة إرادة الربّ ستؤول في نظام السلطة العلمانيّ الذي حكم أوروبا المسيحية لقرون قبل أن يحطّم الإصلاح فكرة وجود حقيقة دينية واحدة؟»(٨). في ضوء هذه البدهيات المنسيّة حول الأسس الدينية للتفكير السياسي الغربي، يمكن أن يتساءل أحدنا: ما هي الدروس التي يمكن تطبيقها، من تطوّر الفلسفة السياسية الغربية، على بقيّة التقاليد الدينية والمجتمعات ـ الإسلام والمسلمون على وجه الخصوص؟ ـ وما الذي يمكن للديمقراطيين المسلمين تعلّمه من قراءة لوك اليوم فيما يتعلّق بكفاحهم لأجل الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ وبأيّ طريقة تتصل كتابات لوك حول الدين والسياسة بالنقاشات الدائرة في المجتمعات المسلمة، خصوصاً من ناحية العلاقة بين الدين، والعلمانية، والديمقراطية الليبرالية؟ إنّ هذا الفصل يسعى لتفحّص هذه الأسئلة النظريّة الواسعة واستكشافها.

يبدأ النقاش بنظرة عامة على الفكر السياسي للوك وعلى تطوّر الرؤى حول الشرعية السياسية. بعد ذلك سأقوم بتفحّص نصّين سياسيين محوريين

(٦) Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, expanded ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 87.

(٧) Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy* (New York: Routledge, 1996), pp. 92-94.

(٨) David Held, *Models of Democracy*, 2nd ed. (Stanford, CO: Stanford University Press, 1996), p. 37.

للاطلاع على خلفية حول الموضوع، انظر:

Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), pp. 17-103.

لجون لوك «رسالة في التسامح» (١٦٨٩) و«رسالتان في الحكم المدني» (١٦٨٩). وسأخصص انتباهاً مركّزاً على الحجج الدينية التي استند إليها لوك في هذين النصّين بالنسبة إلى المعايير السياسية المتغيّرة. في هذا السياق، ستحظى معارضة لوك للسير روبرت فيلمر Robert Filmer حول أصول الحكم وحول الأساس الأخلاقيّ لشرعية السلطة السياسية باهتمام خاصّ أيضاً.

أما القسم الثاني من الفصل، فسيحاول أن يطبّق الدروس المستفادة من اللاهوت السياسي للوك على العالم الإسلامي. وبينما سيكون التركيز منصبّاً على الثورة الإسلامية في إيران، فإنّ هذه الدروس يمكن أن تطبّق بشكل واسع على بقيّة المجتمعات المسلمة. إنّ جوهر الأطروحة التي أطوّرها هنا هي أنّ إعادة تأويل القيم والمفاهيم والمعايير الدينية - وليس رفض الدين أو تهميشه - هي الشرط السابق لتطوّر الديمقراطية الليبرالية. إنني أقدّم هذه الحجّة بطريقتين مختلفتين ومترابطتين في آنٍ معاً: **أوّلاً**، إنني أحذّر من خطر الابتكارات السياسية واللاهوتيّة الأصولية في المجتمعات التي تتسم بتقاليد ديمقراطية وليبرالية هشّة وضعيفة؛ **ثانياً**، إنني أزعم بأنّ هذه الأطروحة متصلة بالديمقراطيات الناشئة، حيث ترزح شرائح واسعة من المجتمع تحت حكم مذهب ديني استبداديّ ولاليبرالي، كما كانت الحال عليه في إنكلترا القرن السابع عشر، حيث عاش لوك، أو في العالم الإسلامي اليوم. في مثل هذه الحالات، فإنّ إعادة تقييم القيم والمعايير الدينية من جهة علاقتها بالحكم هو شرط أساسي لتطوّر الديمقراطية الليبرالية[٩].

يهدف هذه الفصل إلى أن يكون فاتحة لأفق جديد للتأمّل والتفكير

---

(٩) إنني أعتمد في هذه النقطة على حجّة ألفريد ستيبان في العلاقة بين الدين والديمقراطية. لقد لاحظ بأنه «يمكن لنا أن نتوقع بالتالي، أنه في الدول التي يرزح فيها واحد من مكوّنات الأديان الكبرى تحت حكم مذهب لاديمقراطي يعتمد خطاباً دينياً، فإنّ واحدة من المهام الرئيسة للقادة السياسيين والدينيين الذين يريدون... أنْ يُعلوا من شأن المعايير الديمقراطية في المجتمعات الدينية، هي بناء حجج لاهوتيّة عموميّة ومقنعة حول شرعيّة تعددية الأصوات في داخل الدين. قد تنتهك مثل هذه الحجج ما يطالب به جون رولز من إقامة الحجج على أساس عقليّ عموميّ، ولكنها قد تكون شرطاً ضرورياً لنجاح عملية التحوّل الديمقراطي في بلدان تعيش صراعاً حول معنى وقيمة الديمقراطية». انظر:

Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 229.

الطويلين حول العلاقة النظريّة بين الدين، والعلمانية، والديمقراطية في المجتمعات المسلمة. إنّ حقيقة أنّ الإصلاح الديني في أوروبا قد سبق ومن ثمّ قاد التحوّل نحو العلمانية (واستطراداً إلى الديمقراطية الليبرالية) يُشير إلى شيء مهم بخصوص التسلسل والعملية التي يتّبعها تطوّر الديمقراطية الليبرالية بالعموم - عندما يُنظر إليها من منظور التاريخ - وخاصة من جهة العلاقة بين الدين، والعلمانية، والديمقراطية على وجه الخصوص. في معرض هذه الحقيقة، سأبني على ملاحظة عبده الفيلالي الأنصاري، الذي كتب بذكاء: «في العالم الإسلامي، سبقت العلمانية الإصلاح الديني، على عكس التجربة الأوروبية التي كانت العلمانية فيها نتيجة لذلك الإصلاح»[١٠]. لقد كان الأنصاري يُشير إلى العلمانية التي تفرضها الدولة من أعلى الهرم إلى أسفل قاعدته، بدلاً من العلمانية التي تتشكّل بطريقة عضوية، من الأسفل إلى الأعلى، وعبر النقاش الديمقراطي. هناك المزيد للحديث عنه حول موضوع العلمانية في المجتمعات المسلمة، وسأقوم بتفحّص هذا الموضوع بشكلٍ معمّق في الفصل الرابع.

ملاحظات متصلة بخلفيّة الفلسفة السياسية لجون لوك

إنّ السياق التاريخي المتعلّق بفهم النظريّة السياسية لجون لوك هو الانهيار الاجتماعي وانتشار الفوضى في المرحلة المبكّرة من التحديث الأوروبي. لقد شهدت أوروبا ما بعد عصر الإصلاح ظهور نقاشات جديدة حول التسامح الديني، ليس بين الكاثوليك والبروتستانت وحسب، وإنما بين الطوائف البروتستانتية المختلفة على وجه التحديد. في عصر التعصّب الصارخ، كانت معظم الطوائف المسيحية مهتمّة بفرض الوحدة الدينية على مجتمعاتها، حيث تدّعي كلّ طائفة بأنها تحوز على المعرفة الحصرية بإرادة الربّ في الأرض وتحذر من أخطار وعواقب الانحلال الاجتماعي والفوضى إن سُمح للتسامح الديني بأن يزدهر[١١]. لقد أدّى هذا الاعتقاد الشائع إلى

---

(١٠) Abdou Filali-Ansary, "The Challenge of Secularization," in: Larry Diamond, Marc Plattner, and Daniel Bromberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), p. 235.

(١١) Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 72-92.

الحروب الدينيّة المعروفة التي اجتاحت العالم المسيحي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي كانت تطوّراً رئيسياً مهمّاً ساهم في صوغ وتشكيل الفلسفة السياسية لجون لوك.

أما الحدث المحوريّ الثاني، والأكثر محليّة، في القرن السابع عشر فقد كان الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ ـ ١٦٦٠). لقد شكّل هذا الحدث وما نجم عنه من أحداث (خصوصاً «أزمة الإقصاء Exclusion Crisis») السياق السياسي الذي أثّر في التفكير السياسي للوك[١٢]. لم يكن لوك مراقباً لهذه الأحداث وحسب، بل كان مشاركاً فيها بطريقة غير مباشرة. كانت القوى الرئيسة في المعركة حول السلطة السياسية هي الموالون للبرلمان (وهو الجانب الذي كان يدعمه لوك) والملكيّون الذين يدعمون ملكيّة ستيوارت. كنتيجة لهذا الصراع، ظهرت أسئلة جديدة في المجتمع الإنكليزي حول القاعدة الأخلاقيّة للسلطة، وحول طبيعة الالتزام السياسي، وحول أفضل الطرق للحفاظ على النظام السياسي.

بالإضافة إلى ذلك، كان لوك يقف على تخوم الثورة العلمية التي كانت قد بدأت في الظهور في أوروبا. لقد وقف لوك في لحظة الانقسام بين التقليد والحداثة، أو كما يصفه أحد العلماء، لقد وقف لوك «بين عصر الإيمان، الذي كان يغرب، وبين عصر التنوير الذي كان يبزغ»[١٣].

باعتباره رجل علم في مجتمع متديّن للغاية (وباعتباره قادماً من خلفية بيوريتانية)، حاول لوك أن يُصالح بين العقل والوحي إبستمولوجياً وأنطولوجياً، باعتبارهما مصدرين متكاملين للسلطة الأخلاقية والمعنوية بالنسبة إليه. على سبيل المثال، ففي بداية الكتاب الأوّل من **مقالتان في الحكم المدني**، يستهلّ لوك هجومه على روبرت فيلمر (القائد الفكري لفكرة «الحقّ الإلهيّ للملوك») عبر التأكيد على أنه «لا يجد لا في الكتاب المقدّس ولا في أدلّة العقل ما ينصّ على الحقّ الإلهيّ، ومع ذلك فهؤلاء الناس

---

(١٢) كانت أزمة الإقصاء هي محاولة إقصاء الأخ الكاثوليكي لتشارلز الثاني (جيمس الثاني) من خلافة العرش الإنكليزي.

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٩٠.

يريدون إقناعنا بأنّ العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة حاكم آخر مطلق»[١٤]. وبالمثل، يؤكّد لوك في **رسالة في التسامح** بأنّ «علينا أن لا نُقنع أنفسنا بالمعايير الضيّقة للعدالة المجرّدة؛ أو الخير، أو الثواب، والحريّة يجب أن تضاف إليهم. **هذا ما يأمر به الإنجيل، هذه هي توجيهات العقل**، وهذا ما نولد به»[١٥]. باختصار فإنّ المناقشات الأخلاقية والمعنويّة حول التسامح الديني والسلطة السياسية وظهورَ العقلانيّة والتفكير التشككي قد أسس إطاراً عاماً يمكن من خلاله أن نموضع لوك ونحاول فهم تطوّر فلسفته السياسية من خلاله[١٦].

لوك: من التعصّب إلى التسامح

وفق معايير عصره، كان لوك مفكّراً موهوباً، بالإضافة إلى كونه تقدّمياً على المستوى السياسي. إنّ السمعة التي يحظى بها لوك اليوم، باعتباره رائد الفكر الديمقراطي الليبرالي الحديث كانت نتيجة لتطوّرات متدرّجة في تفكيره. غالباً ما يُنسى بأنّ لوك في السنوات المبكّرة من حياته كان معارضاً للتسامح الديني، ومناصراً قويّاً للدولة الاستبدادية[١٧]. «كما أنّه بالنسبة لي، لا يوجد أحد يمكن أن يمتلك احتراماً وإجلالاً أكبر للسلطة مما أمتلك» هكذا كتب لوك. ويُفصّل لوك في أفكاره السياسية المؤيّدة للاستبداد بعد استعادة الملك تشارلز الثاني للحكم، ويُضيف:

«إنني أرى بأنّ الحريّة العامة ليست سوى عبوديّة عامة، بل إنّ المؤيّدين

---

(١٤) John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), pp. 285-286.

(كل اقتباسات «مقالتان في الحكم المدني» مأخوذة من هذه الطبعة). في الفصل الشهير المخصص لموضوع الملكيّة الفرديّة أيضاً، يفتتح لوك الفصل بالتأكيد على أنه "سواء اعتمدنا دليل العقل الطبيعي، الذي يقضي بأنّ البشر منذ ولادتهم لهم الحقّ بالبقاء... أو الوحي، الذي يبسط لنا كيف وهب الله العالم لآدم... فمن الواضح كلّ الوضوح أنّ الله... قد أعطى الأرض لبني آدم: أي أعطاها للبشر جميعاً (ج ٢، ص٢٥) (التشديد مضاف).

(١٥) John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, edited by James Tully (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 31 (emphasis added).

(١٦) For a succinct overview see John Dunn, *Locke: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 1-26.

(١٧) حول مواقف لوك المبكّرة في دعم السلطويّة ومعارضة التعددية الدينية، انظر:
John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 22-27.

للحريّات العموميّة هم الذين يرسمون تلك العبودية... إنّ كلّ الحريّة التي أستطيع أن آملها لبلدي ولنفسي هي التمتّع بحماية القوانين التي أسستها حكمة وعناية أسلافنا والتمتّع بالعودة السعيدة لجلالته»[١٨]

في بداية ستينيات القرن السابع عشر، كتب لوك أوّل مقالة سياسية رئيسية له: **مقالتان في الحكم المدني**. لقد كان يعمل في جامعة أوكسفورد آنذاك، حيث شرع في الإجابة عن الأسئلة التالية حول التسامح الديني: (١) إن كان [بإمكان] الحاكم المدنيّ أن يفرض قانونياً أو يحدد استعمال أشياء محايدة بالنسبة للعبادة الدينية» (٢) إن كان [بإمكان] الحاكم المدنيّ أن يحدد أشياء محايدة لتكون ضمن نظام العبادة، وأن يفرضها على الشعب». وبعد التفكير، كانت إجابته على كلا السؤالين بـ«نعم» قاطعة. في ذلك الوقت كانت إنكلترا، التي استنزفتها الصراعات، تدور حول سؤال التسامح الديني وإلى أيّ مدى ينبغي أن يُسمح بالعبادات المختلفة داخل المجتمع دون أن تتسبَّب في إثارة حرب أهليّة جديدة. والسؤال المهم بذات الدرجة كان: من هو الحَكَمُ الأخير في هذه المناقشات، هل هي إرادة الحاكم المدنيّ أم ضمير الأفراد؟

إنّ العلاقة التي تسعى «**رسالتان في الحكم المدني**» إلى معالجتها هي العلاقة بين التسامح الديني والنظام السياسي. لقد كانت هذه القضيّة واحدة من أسخن القضايا ومن أكثر النزاعات المشحونة شعورياً، التي تسيطر على الحياة السياسية في أوروبا ما بعد عصر الإصلاح. ونظراً لأهميّتها الكبرى، فقد شغلت تفكير لوك عبر فترات طويلة من حياته. من المهمّ التذكير بما أصبح منسياً اليوم - خصوصاً في سياق النقاش الحاضر حول علاقة الإسلام بالعنف - من المهمّ تذكّر بأنّ المسيحية، حتى وقت قريب، كانت أكثر التقاليد الدينية تعصّباً. في عبارة فولتير الشهيرة، «من بين جميع الأديان، فإنّ المسيحية يجب أن تكون أكثر الديانات إلهاماً للتسامح، على أنّ المسيحيين حتى الآن كانوا أكثر الرجال تعصّباً»[١٩]. فقد كانت الاتهامات بالهرطقة

---

(١٨) John Locke, ""Preface to the Reader" from the First Tract on Government (1661)," in: Locke, *Locke: Political Essays* (Goldie ed.), pp. 7-8.

(١٩) Voltaire, *The Philosophical Dictionary*, translated by H. I. Wolf (New York: Knopf, 1924), p. 24.

واضطهاد المهرطقين علامة بارزة لما يزيد عن ألف عام للتاريخ المسيحي الأوروبي، بالإضافة إلى محاكم التفتيش، والنفي، والإكراه على التحوّل إلى المسيحية. «لقد استمرّ الأمر إلى لحظة اندلاع الصراع الديني في القرن السادس عشر مع الإصلاح البروتستانتي، وفي الصراع الفعليّ ضدّ الاضطهاد»، كما يذكّرنا بيريز زاغورين Perez Zagorin، «بدأت تظهر النظريات الأولى عن التسامح الديني في أوروبا»[٢٠].

يُحيل مصطلح «الأشياء المحايدة»، الذي اختار لوك أن يكتب عنه في أولى كتاباته السياسية إلى تلك الجوانب من الدين التي لا ينصّ عليها أمرٌ أو نهي في النصوص المقدّسة. فهي أشياء لا تمتلك بطبيعتها الخير أو الشرّ، وتتضمّن عناصر كزخرفة الكنيسة، والشعائر، والمراسم، والصوم، وأشكال أخرى من العبادات والواجبات الكنسية البرّانيّة. وبينما كانت معظم الطوائف المسيحية تسمح بدرجة من حريّة الضمير في قضايا الاعتقاد، فلم تلبث أن بدأت الاختلافات تظهر حول تحديد ما هي هذه الأشياء المحايدة. لقد كانت معظم الخلافات الدينية في إنكلترا القرن السابع عشر بين الكنيسة الإنجليكانية وبين الطوائف البروتستانتية المعارضة تدور حول هذا السؤال. وفي ذلك المناخ من التعصّب وعدم التسامح، والذي طبع تلك الحقبة الزمنية، ومع الرؤى المشحونة التي طبعت مقاربات البشر تجاه قضايا الإيمان، كانت الحرب المقدّسة حول «الأشياء المحايدة» خياراً غير مستبعد[٢١].

في «مقالتان في الحكم المدني» كان لوك منحازاً للنظام السياسي على حريّة الضمير. لقد كانت أفكاره ورؤاه بنت عصره، متموضعةً داخل إطار الحرب الأهلية الإنكليزية والفوضى الناجمة عنها في إنكلترا. يقول لوك نادباً: «إنّ كلّ هذه الثورات التي عمّت العالم المسيحي في هذه السنوات

= أيضاً حول هذا، انظر:
Shadia Drury, *Terror and Civilization: Christianity, Politics and the Western Psyche* (New York: Palgrave, 2003), pp. 45-74.

(٢٠) Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 314, and R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford: Blackwell, 1987), pp. 172-196.

(٢١) Zagorin, Ibid., p. 249.

تدور حول هذا المحور، وهو أنّه لم يبق ثمة خطّة شريرة إلا وتلبّست بلبوس الدين، ولا تمرّد إلا واتخذ محتالاً اسم الإصلاح. . . لا أحد فيما سبق أوشك على تخريب الدولة كما يحدث الآن، ممن يتظاهرون بأنهم يريدون بناء معبد»[٢٢]. لقد كان لوك يخشى من أنّ البشر قد يستعملون الحرية الدينية، لا ليصبحوا مواطنين صالحين، بل ليغرقوا البلد في «الفوضى والخلاف الدائمين»[٢٣]. رأى لوك أنّ العلاج لهذه الحالة هي الدفاع عن قضية النظام السياسي، والذي يتجسّد في مبدأ الحقّ الإلهي للملوك، في مقابل المطالبات بالحرية الدينية للضمير.

إنّ ما هو مشوّق في رؤية لوك للعالم في تلك المرحلة المبكّرة من شبابه، هو الاقتناع بـ «تبعيّة الشعور الديني التامة لمتطلّبات السياسة. فبغضّ النظر عن أصولها، لا بدّ أن تكون السلطة السياسية شاملة، لكي تتمكّن من أداء مهامّها»[٢٤]. بهذا المعنى، كان لوك مؤيّداً للإجماع الهوبزي المهيمن، والقائل بأنّ من حقّ السلطة السياديّة أن تضبط وتُنظّم التمظهرات الدينية للشعب، وأن تحدد دين الدولة[٢٥]. كانت القناعة السائدة هي أنّ البديل عن الدولة التي تحدد دين شعبها هو الفوضى والاضطراب الاجتماعي. لقد تحدّث توماس هوبز حول هذه القضية بشكل مباشر في الفصل السادس والعشرين من كتابه **اللفياثان**:

«إنّ الفرد الذي لا يمتلك وحياً أكيداً وموثوقاً في دولة معيّنة، وحياً يخصّه شخصياً، بشأن إرادة الله، عليه أن يأتمر بإمرة الدولة ويطيعها. والسبب هو أنّ البشر ليسوا أحراراً في اعتبار أحلامهم ونزواتهم الخاصة، أو أحلام ونزوات الآخرين الخاصة، بمثابة أوامر من الله، لأنه ساعتئذٍ لن يتفق

---

(٢٢) Locke, ""Preface to the Reader" from the First Tract on Government (1661)," in: *Locke, Locke: Political Essays* (Goldie ed.), pp. 40-41.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٨.

(٢٤) Dunn, *Locke*, p. 24.

(٢٥) تُعدّ أعمال ريتشارد هوكر (١٦٠٠ ـ ١٥٥٤)، القسيس الأنجليكاني واللاهوتيّ واسع التأثير، أعمالاً مرجعيّة لتلك الفترة، خصوصاً مجلّداته الثمانية حول قوانين الدولة الإكليروسية. انظر كتابه الخامس ونقاشه حول أنّ «الدين الحقّ» هو أساس كلّ فضيلة وأساس بقاء نظام الدول، في: Richard Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, edited by W. Speed Hill (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), vol. 2, pp. 16-22.

اثنان على ماهية أوامر الله. وبالرغم من ذلك، سوف يستغني كلّ فرد عن أوامر الدولة إن أراد احترام أوامر الله. يُستنتج من ذلك، أنه في كلّ الأمور التي لا تخالف القانون الأخلاقي، يكون جميع الأفراد مُلزمين بإطاعة ما أُعلن قانوناً إلهياً بموجب قوانين الدولة»[٢٦].

بعد سبع سنوات، وحين كان لوك يعمل مستشاراً ومساعداً للورد أنتوني آشلي كوبر Anthony Ashley Cooper (الإيرل الأوّل لشافتسبري Shaftesbury، والشخصية البارزة في السياسة الإنكليزية)، أعاد النظر في السؤال الذي ناقشه في أثناء وجوده في جامعة أكسفورد، من زاوية نظر جديدة. والنتيجة التي وصل إليها في ذلك الوقت تتعارض كلّياً مع السابقة. في كتابه **«مقالة في التسامح»** والذي نُشر في عام ١٦٦٧، في معارضة لمواقفه السابقة المؤيّدة للسلطويّة، يؤكّد لوك على أنّ السلام المدني والتناغم الاجتماعي يمكن أن يتقدّما عبر «توسيع نطاق الاعتراف بين الكنائس والطوائف بأقصى قدر ممكن»[٢٧]. لقد تمّ التعبير عن هذا الرأي الجديد بشأن التسامح الديني بشكل أوفى في كتابه المشهور **«رسالة في التسامح»** (١٦٨٩). كما لاحظ جيمس تالي James Tally، فإنّ مقالة (١٦٦٧) «تعبّر عن التحوّل الشخصي والراديكالي لرؤية لوك حول العبادة الدينية» في **رسالة** ١٦٨٩[٢٨]. لقد كان للرسالة الأخيرة أهمّية كبرى في التطوّر العام للتفكير الديمقراطي الليبرالي الغربي. سأناقش التعبير الأوّل للوك حول العلاقة بين الابتكار اللاهوتي والمعايير والقيم السياسية، ومن ثمّ سأناقش الدروس الكامنة والتي ينبغي تعلّمها من لوك ونقلها وتطبيقها على النقاش الجاري حول المجتمعات المسلمة.

---

(٢٦) For similar views by Spinoza and Grotius see Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 186-187, 172 and 174.

الترجمة العربية منقولة من: توماس هوبز، **اللفياثان**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١)، ص٢٨٨.

(٢٧) John Locke, "An Essay on Toleration" (1667), in: Locke, *Locke: Political Essays* (Goldie ed.), p. 159.

(٢٨) John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, edited and with an introduction by James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 6.

حجّة لوك حول «الدين الصحيح»

في عام ١٦٨٣، حين اشتدّت المعارك حول التسامح الديني في إنكلترا (وفي أنحاء أوروبا كلّها بالطبع) وأصبحت مرتبطة بشكل معقّد بالصراع حول السلطة السياسية، اضطر لوك للهرب من بريطانيا إلى هولندا الآمنة نسبياً. وهناك كتب رسالته المشهورة حول التسامح خلال أشهر شتاء ١٦٨٥، «بقناعات أخلاقيّة كثيفة وبحماسة وغضب أخلاقي لا نظير له في النظرية السياسية الغربية»(٢٩).

يُلخّص لوك في الرسالة النقاشات والحجج التي كانت تُناقش في إنكلترا (وأوروبا) طيلة نصف القرن السابق. لقد طوّر لوك مجموعة من الحجج العقلانية والأخلاقية للدفاع عن التسامح الديني، والتي تقوم على إعادة مَفْهَمة العلاقة المعيارية بين السلطة السياسية والضمير الديني، وذلك عبر ربط السؤال حول التسامح بلغة الحقوق الفردية. لقد مثّلت رسالة لوك تحوّلاً نوعياً في التطوّر التاريخي للديمقراطية الليبرالية. وكما لاحظ جيمس تالي فإنّ:

مجموع الافتراضات، والحجج، والمصطلحات، والتمييزات والتبريرات للتسامح مع المعارضين، وللحريات الدينية والمدنية، والتي قدّمها لوك، أصبحت جزءاً تقليدياً وثابتاً تقريباً في واحدٍ أو اثنين من الخطابات السياسية والقانونية الغربية الرئيسة؛ فيما يتعلّق بسيادة الأفراد وحقوقهم الشخصية»(٣٠).

إنّ ما يهمنا هنا هو المضمون الأقلّ وضوحاً في حجج لوك في دفاعه عن التسامح (وما يتضمّنه من العلمانية السياسية وحريّة الضمير)، وما يهمّنا أكثر هو الأسس الدينية لأطروحته. فالقراءة المتفحّصة للرسالة تكشف عن أنّ لوك قد طوّر فكرتين جديدتين تماماً حول المسيحية وحول ما يعنيه أن يكون الفرد مسيحياً صالحاً، وهي الأفكار التي لم تكن تمتلك حتى ذلك الوقت سوى دعم وشعبية محدودتين. هذه النظرية الجديدة عن المسيحية، والتي دافع عنها لوك بحماس، تُعدّ قطعاً جذرياً مع الماضي لتؤسس طريقة جديدة

(٢٩) المصدر نفسه ص١١.

(٣٠) المصدر نفسه.

لفهم الدين بدأت في القرن السابع عشر»[٣١].

في مستهلّ «رسالة في التسامح»، يحاول لوك أن يعيدَ تعريف المسيحية وأن يرسم تفريقاً واضحاً بين ما يدعوه «الدين الحقّ» وبين، «الدين الباطل» ضمناً. في ست نقاط مُتفرّقة في الرسالة يقع ذكر «المسيحية الحقّة» و«المسيحيّ الحقّ» وفي خمس مناسبات أخرى، يرد مصطلح «الكنيسة الحقّة»[٣٢]. كما أنّ الأجزاء الأولى من الرسالة تحتوي عدداً كبيراً من الإحالات إلى هذا المعنى. تعكس هذه المصطلحات محاولة لوك إزاحة التعريف المعياري وإعادة توجيه البوصلة الأخلاقية للمسيحية عبر المقارنة بين تأويله المتسامح الجديد للمسيحية (النسخة الحقيقية) وبين التأويلات غير المتسامحة التي يراها حولها (النسخة الباطلة). يمكن القول بأنّ الرسالة برمّتها تتركّز حول هذا التمييز بين «المسيحية المتسامحة الحقّة» وبين «المسيحية المتعصّبة الباطلة». بعبارة أخرى، يُشير لوك إلى أنّ أتباعه المواطنين لو فهموا معنى أن يكونوا «مسيحيّين حقاً» فهماً جيداً، فإنّ إنكلترا وبقية العالم المسيحي سوف ينجو من الاضطراب[٣٣].

يتعمّق لوك في هذه المناقشات في الصفحات الأولى من الرسالة، إذ تؤكّد الجملة الأولى على أن التسامح جزءٌ لا يتجزّأ من الإيمان المسيحي: «حيث إنك تشعر بالغبطة لأنك تتساءل عن أفكاري الخاصة بالتسامح

---

(٣١) لم يكن لوك وحيداً في تقديم تأويل جديد للمسيحية. فالأفكار الإصلاحية التي نشرها لوك كانت قد نوقشت سابقاً بأشكال مختلفة في أوروبا في ذلك الوقت. للاطلاع على الخلفية التاريخية لتلك اللحظة، انظر:

Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 188-239.

لرؤية أوفى حول آراء لوك عن المسيحية، انظر:

John Locke, *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures*, edited by John Higgins-Biddle (New York: Clarendon Press, 1999).

(٣٢) Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Tully ed.), "True Religion" pp. 23, 25, 26, 27, 36 and 39; "True Christian/Christianity," pp. 23 and 58; "True Church," pp. 23 and 29 (three times), 30, and "Truly Christian Church," p. 25.

(٣٣) مما يحمل دلالة مهمّة أنّ العديد من الإصلاحيين الإسلاميين قد قدّموا حجّة مماثلة. في نهاية رسالته، يسأل لوك ما إذا كانت «الانقسامات، والشغب، والحرب الأهلية. . .، هي خطايا المسيحية؟» ويُجيب «لم يكن الأمر متعلّقاً باختلاف الآراء. . . بل رفض التسامح مع من يخالفوننا في الرأي. . . هو ما أنتج كلّ تلك الفظائع والحروب، التي حصلت في العالم المسيحي» (المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٥٥). بعبارة أخرى، فإنّ لوك يحاجج بأنّ المسألة متعلّقة بالمسيحية المتسامحة في مواجهة المسيحية المتعصّبة، وليست متعلّقة بالمسيحية بذاتها.

المتبادل بين المسيحيين المختلفين في مللهم، فأنا من أجل ذلك أجيبك بلا تحفظ وهو أنني أنظر إلى التسامح على أنه العلامة المميّزة للكنيسة الحقّة»[٣٤]. إنّ ما يُثير الاهتمام هنا هو الكيفية السابقة على أيّ نقاش سياسي علنيّ، التي يُطوّر بها لوك حجّته في الفقرة الأولى من الرسالة (وفي ثلاثة مواضع متفرّقة في نفس الفقرة) لصالح ما يدعوه بـ«الكنيسة الحقّة»، و«المسيحيّ الحقّ» و«وظيفة الدين الحقّ»[٣٥]. ينتقد لوك المسيحيين الذين «يتباهون بقدم الأماكن والألقاب، أو بعظمة الطقوس» ويقول بأنّ «هذه كلّها... إنما هي علامات على شهوة البشر في تسلّط كلّ منهم على الآخر أكثر مما هي علامات على حبّ **كنيسة الله**»[٣٦]. إن سلك المسيحيّ طريق الأنانية الضيّق باسم الدين، فإنّه بعد وقت ما «سيتجرّد من المحبة والتواضع وإرادة الخير للبشريّة بمن فيها من غير المسيحيين، فإنّه في هذه الحالة لا يكون مسيحياً حقّاً»[٣٧].

يدفع لوك هذه الحجّة إلى آخرها مُشيراً إلى أنّ «وظيفة الدين الحقّ مختلفة تماماً. فالدين الحقّ لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس، ولا من أجل الحصول على سلطة كنيسة، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استناداً إلى قواعد الفضيلة والتقوى»، ويتابع لوك في مسعاه ذاته بالقول: «لا يمكن لإنسان أن يكون **مسيحياً** دون **محبّة**، ودون **الإيمان** الذي لا يؤثّر بالقوة، بل **بالمحبّة**»[٣٨].

وحين يتناول لوك مشكلة التسامح الديني بشكل مباشر، يؤكّد على أنّ معظم الناس قد فقدوا قدرتهم على التركيز حين يتعلّق الأمر بالدين، لقد وجههم الغضبُ بعيداً عن تشخيص المشاكل الاجتماعية الحقيقية التي ابتلي بها المجتمع الإنكليزي. يحاجج لوك، في إطار دينيّ ضيق، بأنّ التعددية الدينية ليست مصدر الخراب والانهيار الأخلاقي، ولكنّ الاستمرار بالعمل

---

(٣٤) منقول من الترجمة العربية: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنه (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧)، ص١٩.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٩.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٩.

وفق القاعدة اللاأخلاقية، والتي يدينها الإنجيل، هو ما يقودنا إلى الانهيار الاجتماعي. وعلى البشر الأتقياء والأنقياء الذين يريدون القيام بعمل الربّ، كما يُشير لوك، أن يستعملوا استقامتهم الأخلاقية وأن يركّزوا انتباههم على تلك الأخطار «الحقيقية» المحدقة بالمجتمع، وليس على الأخطار المتوهّمة للتعددية الدينية والتسامح:

«وعلى الرغم من أنّ الانقسامات القائمة بين الملل هي العائق الدائم أمام خلاص النفوس، **فإنّ الزنا والنجاسة والانحلال والوثنية وأمثال هذه الأمور هي من أعمال الجسد.** وقد قال الرسول بولس بوضوح **إنّ الذين يفعلون مثل هذه الأمور لا يرثون ملكوت السموات.** ولهذا فإنّ من يحرص على ملكوت السموات ويعتقد أنّ من واجبه التبشير بذلك بين الناس عليه أن يجتثّ هذه اللاأخلاقيات من جذورها بكلّ ما أوتي من جهد بدلاً من يجتثّ جذور المِلَل. ولكن إن فعل عكس ذلك وكان قاسياً ومتعصباً تجاه أولئك الذين يخالفونه الرأي، وكان منغمساً في مثل هذه الأخلاقيات التي لا تليق بأيّ مسيحيّ، فإنه مهما تحدّث عن الكنيسة فإنّه يدلل بأفعاله على أنّه يتحدّث عن ملكوت آخر غير ملكوت السموات»[٣٩].

باستدعاء مثال المسيح، يواصل لوك محاججته بأنّ الكثير من البشر قد تخلوا عن اتباع مثال المسيح بنشر رسالة الربّ. «فإذا كانوا يريدون بحقّ الخيرَ لنفوس الناس مقتدين في ذلك بأمير السلام، كان لزاماً عليهم اقتفاء أثر خطواته واتخاذه مثالاً لهم»، وهو الذي حاول نشر رسالة الإنجيل «ولم يكن ذلك بالسيوف أو بأية أدوات أخرى من أدوات العنف، ولكنه كان مسلّحاً بسلام العهد الجديد والأسوة الحسنة. ذلك كان منهجه». أما الخلاصة التي يخلص إليها لوك، فهي أنّ «التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماماً مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما أنه يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحقّ، حتى إنه لأمر غريب عند الناس أن يكون المرء أعمى إلى الدرجة التي لا يرى فيها ضرورة التسامح ومزاياه في ضوء ساطع كهذا»[٤٠].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص٢١ (التشديد في الأصل).

(٤٠) المصدر نفسه، ص٢٣.

هناك مسألتان تستحقّان التنويه هنا. عبر ذكر «العقل» كان لوك يُشير إلى أنّ تأويله الجديد للمسيحية يجب أن يكون بدهياً وأن يحمل برهانه الذاتيّ معه لأيّ شخص يتأمّل فيه. ثانياً، إنّ التسامح أمرٌ جيدٌ لأنه يتوافق مع إرادة الربّ. بعبارة أخرى، إنّ المسيحيّ الجيد ليس هو المهتمّ بـ«استئصال الطوائف» أو نشر كلمة المسيح «بالسيف وغيره من أدوات القوة»، وإنما هو المؤمن بالتسامح، والسلام وبنشر رسالة المسيح دون عنف. وفقاً للوك، فإنّ كلّاً من العقل والوحي يدعمان هذا التأويل للدين.

حتى العصر الحديث، كان هذا التأويل للمسيحيّة يبدو مألوفاً بدرجة ما، ولكن النقطة السياسية الأبرز هي أنّ هذا التأويل في القرن السابع عشر في أوروبا كان راديكالياً. ولفهم أفضل لمدى الجِدّة التي اتسم بها مشروع لوك، يجدر بنا التذكير بأنّ المسيحية في معظم تاريخها السابق حتى عصر التنوير، لم تكن تدور حول «إدارة الخدّ الآخر» و«محبّة الجار» وإنما كانت مدفوعة بالحميّة الدينية المشتعلة لإيجاد مجتمع الربّ عبر معاقبة المهرطقين، وسحق المعارضين، ومقاومة التسامح الديني أحياناً بالقوة الباطشة. كما يذكر بيريز زاغورين في دراسته المعمّقة حول هذا الموضوع، **كيف جاءت فكرة التسامح الديني إلى الغرب**:

«لم يكن ذلك سوى في المجتمع الغربي... ومنذ القرن السادس عشر تحديداً، لأنّ الصراعات والمناقشات بين الطوائف المسيحية والكنائس المتصارعة، قد أوجدت كمّية هائلة من الموادّ المكتوبة... التي تتصل بتفحّص مشكلة التسامح الديني من زوايا متعددة وتقديم نظام من الحجج على مبادئ الحريّة والضمير، والتسامح المتبادل، والتعايش والاختلاف الديني. لقد أُنتجت هذه الأدبيات في وقت كان الاتهام في الهرطقة فيه يمكن أن يؤدّي بصاحبه إلى الموت، كما كان الحال في القرون الخمسة السابقة لذلك الوقت»[٤١].

---

(٤١) Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. xiii; Wilbur K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England: From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth* (London: Allen and Unwin, 1932); Joseph Lecler, *Toleration and Reformation*, translated by T. L. Westow (London: Longmans, 1960), and Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (New York: Longman, 1967).

عندما يتمّ استعراض أفكار لوك في سياقها التاريخي المناسب، فإنّ تأويله الذي يتسم بالتسامح والتواضع للمسيحية كان فكرة جديدة تحمل خطراً معتبراً على صاحبها، وتمثّل خروجاً بارزاً على الإجماع المسيحي والإنكليزي بشأن مسألة الحكم[42].

أما الابتكار الثاني في المسيحية، والذي قدّمته رسالة لوك فهو فكرة أنّ الاعتقاد الديني يجب أن يكون طوعياً واختيارياً، وأنّ ادّعاء امتلاك الحقيقة في مسائل الإيمان يستند إلى معيار ذاتيّ. فجميع الكنائس تمتلك ذات القدر في الأساس من الرسالة الأخلاقية، وكلّ المؤمنون بالربّ معرّضون بشكل أساسيّ وبدرجة متساوية للخطأ الإنساني في مسائل الدين. في دعمه لهذا الادّعاء، لا يقترح لوك مساواة معنويّة أو أخلاقية بين جميع التعبيرات الدينية وبين جميع التأويلات للنصوص. فمرجعيّته بالأساس كانت هي الكنائس البروتستانتية وليس الكنيسة الكاثوليكية التي كان يحتقرها كما كان يحتقر معظم البروتستانت الإنكليز. الأكثر أهمّية هنا، هو أنّ لوك كان مقتنعاً بأنّ الفوضى لن تظهر إذا تمّ القبول بالتسامح الديني لأنّ معظم البشر سيقبلون عقلياً بتفسيره للمسيحية عبر الحسّ السليم - خصوصاً مبدأ التسامح والسلام: «الدين الحق» كما يرى لوك - إن فكّروا عقلانياً باقتراحه الجديد[43].

بناءً على دعم لوك لفكرة حريّة الضمير الديني وقناعته بأنّ كلّ فرد مسؤول عن رعاية روحه الخاصة وعن خلاصه الخاص، يُقدّم لوك تفسير جديداً للكنيسة: «في تقديري أن الكنيسة عبارة عن جماعة حرّة من البشر الذين يجتمعون بمحض إرادتهم بهدف عبادة الله وبأسلوب يتصوّرون أنه

---

(٤٢) إنّ إعدام ألجيرنون سيدني مثالٌ على ذلك، وهو اليمينيّ البارز والقائد الثوري الراديكالي، والذي اعتقل وأعدم بسبب تآمره على الحكم الملكيّ الإنكليزي. من بين التهم التي وجّهت له في المحكمة، هي تأليفه لمجموعة من الكتابات التحريضية. للاطلاع على الخلفية التاريخية لهذه الحادثة وصلة لوك بها، انظر:

Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the English Republic 1623-1677* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), pp. 207-221

(٤٣) لقد استعرت هذه الفكرة من إيان شابيرو، في:

Shapiro, "John Locke's Democratic Theory," pp. 321-322.

مقبول من الله وكفيل بخلاص نفوسهم»[٤٤]. إنّ الكلمة المفتاح في هذه الجملة هي «بمحض إرادتهم» و«بأسلوب يتصوّرون أنه مقبول»، فبهذه العبارات يقوّض لوك مبدأ تفوّق واستعلاء كنيسة الدولة ومبدأ الحاجة إلى الوحدة الدينية. إنّ دعمه للسيادة الأخلاقية للضمير الفردي يتضمّن حقّ المؤمن بتغيير كنيسته إن شعر بالحاجة إلى ذلك. «فإذا اكتشف أخطاء في معتقدات الكنيسة التي انضمّ إليها أو أية تناقضات في أساليب العبادة، أفلا تُترك له حريّة الخروج من هذه الكنيسة مثلما كانت له حريّة الانضمام إليها؟»[٤٥]

توضيحاً لمسألة التساوي الأخلاقي الأساسي بين الكنائس، يُقدّم لوك سؤالين: إذا تصارعت كنيستان فيما بينهما فعلى أيّ أساسٍ نُسوّي النزاع بينهما؟ وأيٌّ منهما على حقّ؟ والإجابة الأوّلية للوك هي «أنّ الكنيسة المستقيمة الإيمان هي التي لها الحقّ في التحكّم في الكنيسة المنحرفة أو الهرطقيّة»، ويتابع لوك بتقييم هذه الإجابة ـ وكأنه بهذا يوجّه المسيحيين توجيهاً جديداً ـ عبر الإقرار بأنّ هذا الردّ السريع لا يُضيء إجابة السؤال، لأنّ «كلّ كنيسة بالنسبة إلى نفسها مستقيمة الإيمان وبالنسبة إلى غيرها هي ضالة ومهرطقة. فكلّ كنيسة تعتقد أنّ ما تعتقده هو الحقّ، وتعتقد أن ما ينطق به على الضدّ من ذلك هو خطأ. ولذلك فإنّ النزاع بين هاتين الكنيستين في شأن صدق نظريتيهما ونقاء عبادتيهما هو نزاع متكافئ»[٤٦]. يستخلص لوك أنه لا يوجد حكم موضوعي يمكن أن يحسم النزاع بين الكنائس، وأنّ «حسمه من شأن القاضي الأعلى وحده الذي من اختصاصاته وحده إنزال العقاب على الضال» (يقصد الربّ)[٤٧].

ترتكز المساواة الأخلاقية الأساسية بين الكنائس على قناعة لوك

(٤٤) لوك، رسالة في التسامح، ص٢٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٣٤ (بتعديل طفيف).

(٤٧) بالمثل، فإنّ لوك يؤكّد بأنّ «هذه المجتمعات الدينية، أقول للكنائس وللقضاة: يجب أن نتسامح. لأنّ عمل هذه المجالس التي تضمّ البشر لا يعني شيئاً إلا بما هو مشروع لكل إنسان على حدة أن يسعى إليه، ألا وهو خلاص روحه. ولا توجد في هذه الحالة أية فروق بين الكنيسة الوطنيّة، وأيّ تجمّعات متنشرة أخرى». انظر:

Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Tully ed.), p. 39.

بالمساواة الأخلاقية الأساسية بين جميع المؤمنين المسيحيين. يدعم لوك هذا الموقف في رسالته في عدّة مواضع ويربطه ربطاً وثيقاً بدفاعه عن حريّة الضمير الديني. إنّ المستهدفين في انتقادات لوك هم الشخصيات التقليدية للسلطة في المجتمع الإنكليزي: الحكومة الملكيّة ورجال الدين. «صحيحٌ أنّ الأمراء يولدون وهم أكثر قوّة من غيرهم ولكنهم متساوون معهم بالفطرة. فلا الحقّ بالحكم أو فنّ الحكم ينطوي بالضرورة على معرفة يقينيّة بأمور أخرى غير أمور الحكم، وبالذّات فيما يختصّ بالدين الحقّ»[48].

فيما يتعلّق بالسلطة الأخلاقية وضرورة وجود رجال الدين فيما يتعلّق بقضايا الإيمان، يقول لوك «قد يعترض البعض بدعوى أنّ مثل هذا المجتمع لا يمكن أن يكون كنيسة حقّة إلا في حالة وجود أسقف يتمتّع بسلطة حاكمة يستمدّها من الرسل ويتوارثها عبر سلسلة متصلة إلى يومنا هذا»، يختلف لوك مع هذا الرأي. عبر ذكر الانتقادات المتوقّعة، يجرّد لوك أسلحة النقد المسيحي عبر الاقتباس من النصوص وعبر المحاججة بأنّ إرادة الله تقف في صفّه. ويُتابع القول «إلى هؤلاء أقول، أوّلاً بينوا لي المرسوم الذي صاغه السيد المسيح ليفرض هذا القانون على الكنيسة. وأرجو ألا يتهمني أحدٌ بالمروق إذا طالبته بإعلان صيغة هذا المرسوم بوضوح وجلاء، لأنّ الوعد الذي قاله السيد المسيح لنا هو «أينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، هناك سأكون بينهم»[49] يبدو أنه يومئ إلى الضدّ من ذلك»[50]. ما يستحقّ الذكر هنا هو مطالبة لوك بالسلطة الأخلاقية للنصّ المقدّس. «أظهروا لي دليلاً»، يقول لمنتقديه المسيحيين، تُشيرُ حقيقة انعدام وجود نصّ صريح في الكتاب المقدّس حول هذا الموضوع إلى أنّ المفاهيم البديلة لدور رجال الدين في العبادة ودورهم في حياة المسيحيين يمكن أن تُتصوّر وأن تُعطى الشرعية.

في الخلاصة، تعيد رسالة لوك في التسامح ترتيب العلاقة الواسعة والاجتماعية بين التسامح الديني والنظام السياسي. تراهن الرسالة على موقف واضح بضرورة التمييز بين «وظيفة الحكومة المدنيّة ووظيفتها الدينية، وأن

---

(٤٨) لوك، رسالة في التسامح، ص٤١.

(٤٩) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح ١٨، الآية ٢٠.

(٥٠) لوك، المصدر نفسه، ص٢٨ ـ ٢٩.

تضع حدوداً عادلة بينهما» يحاجج لوك بضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة وبحرية الضمير الديني. «الدين الحقّ والذي ينشد خلاص النفوس ينشد اقتناع العقل اقتناعاً جوّانياً، ومن طبيعة العقل أنه لا يمكن إجباره على الإيمان استناداً إلى قوة برانية»[٥١].

لقد وصل لوك إلى مواقف دينية ـ سياسية جديدة عبر التأمّل في العلاقة بين الدين والحكم. وفقاً لأحد الباحثين في فلسفة لوك، فإنّ «الحجة الرئيسة في الرسالة تستند إلى أسس مسيحيّة مميّزة»[٥٢] وهذا صحيح بالطبع، على أنّ النقطة المميّزة والتي حاولت إبرازها هي أنّ حجّة لوك لا تستند إلى أساس مسيحيّ وحسب، وإنما، وهذا الأهمّ، تستند إلى **قراءة مخصوصة وجديدة للمسيحية**. لقد حوّل لوك البوصلة الأخلاقية للمسيحية باتجاه التسامح، والحريّة الدينية، والإقناع السلمي للعقل، والمساواة الأخلاقية الأساسية بين الكنائس البروتستانتية وأتباعها[٥٣]. يخدم هذا التأويل للدين شرطاً أوّلياً حاسماً لتطوير نظرية سياسية جديدة للعلاقة بين الدولة والمجتمع. كما أنّ القراءة التأويلية المعدّلة للمسيحية مثّلت تمهيداً ومقدّمة لعمل لوك الأكثر شعبية وتأثيراً: «مقالتان في الحكم المدني».

نظرية لوك السياسية

كانت **مقالتان في الحكم المدني** (١٦٨٩) محاولة لوك الرئيسة لتناول العلاقة بين الحرية الفردية وبين السلطة السياسية. ويستعيد لوك في هذا الكتاب الأوقات العاصفة التي مرّت. في إنكلترا، كانت الرموز التقليدية للسلطة ـ كنيسة إنكلترا، الحكم الملكي، مجلس اللوردات ـ قد تمّ إلغاؤها ومن ثمّ إعادة بعثها من جديد. في ١٦٤٩، تمّ إعدام الملك تشارلز الأوّل

---

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٥٢) Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002), p. 210.

(٥٣) يمكن أن نموضع حركة لاهوت التحرير وحركة الإنجيل الاجتماعي في إعادة تأويل لوك للمسيحية، كما يدلّ تأكيده على «الخير، والوداعة وإرادة الخير لجميع البشر». انظر:

Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Tully ed.), p. 23.

وفي نقده للبشر الذي يجادلون بشأن «الأشياء التافهة»، بينما يتجاهلون «الجزء الأساسيّ والجوهري من الدين» (ص٣٦).

في العلن، وأصبحت إنكلترا جمهورية تحت الحكم القصير للبيورياتني أوليفر كروميل Oliver Cromwell. في ١٦٦٠، عاد تشارلز الثاني منتصراً إلى عرش الحكم الإنكليزي، وتمّت استعادة ملكيّة ستيوارت، كما عادت كنيسة إنكلترا من جديد. فجأة عادت جميع رموز السلطة القديمة، وتمّت المطالبة بتجديد الولاء مرّة أخرى. أضف إلى ذلك المزيج، الخراب الذي تسبب به طاعون دبلي (١٦٦٥)، والحريق الكبير في لندن (١٦٦٦)، وتصاعد الخلافات حول التسامح الديني، وبروز التوتّر بين البرلمان الحازم والملكيّة المحافظة. في وسط هذا الاضطراب، كانت الأسئلة الرئيسة حول الأساس الأخلاقي والمعنوي لشرعية السلطة، وطاعة المحكومين، ومبدأ الموافقة والقبول، وحرية الضمير الفردي، كلّها كانت أسئلة تدور في المناقشات والكتابات.

في استجابةٍ لهذه الخلافات، اعتمد لوك على مصدريه الأكثر ثقة: العقل والوحي. يمكن فهم «**مقالتان في الحكم المدني**» من خلال هذه العدسات التكميلية. فالرسالة الأولى، والتي يتمّ تناسيها عادةً، تغطّي الجزء المتعلّق بالوحي والنصّ المقدّس من حجّة لوك، بينما تحوي الرسالة الثانية على الجانب الأكثر عقلانية وعلمانية من رؤية لوك السياسية. ما يهمّنا في هذا النقاش هي الحجج اللاهوتية في المقالة الأولى، خصوصاً فيما يتعلّق بعلاقتها بمحاولة لوك لإعادة توجيه المعايير الدينية والسياسية القائمة كتوطئة لتقديم أطروحته شبه الديمقراطية الليبرالية حول الحكم.

نقاش لوك ـ فيلمر

إنّ الفهم الجيد لأصول حجج لوك يتطلّب إلماماً بالأفكار السياسية للسير روبرت فيلمر، الأيديولوجي الملكيّ، والمجادل المخضرم، والكاتب الإنكليزي واسع التأثير. لقد كتب لوك مقالتيه في الحكم المدني، في جزءٍ كبير منه، للردّ على أفكار فيلمر. كما يُشير عنوانُ كتابه (باترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك patriarcha or the natural power of kings) (١٦٨٠)، فقد كان فيلمر متمسّكاً بالتقاليد، مقتنعاً بالحقّ الإلهيّ للملوك[٥٤]. وقد كان هو

---

(٥٤) Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, edited by Johann Sommerville (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 1-68.

لموجز قصير وموثوق حول فيلمر، انظر: =

المدافع الفكريّ الأكبر والمنظّر الأبرز لمبادئ الحكم الملكيّ الوراثيّ المطلق في إنكلترا خلال القرن السابع عشر، وقد أُعيد نشر كتاباته بعد موته في عام ١٦٥٣، وعُمِّمت في سياق النزاع الناشئ بين البرلمان اليميني وبين أسرة ستيوارت الملكيّة. كانت حجّة فيلمر الرئيسة هي أنّ سلطة الملكيّة مماثلة للسلطة الطبيعية للأبّ التي يمارسها على ذريّته. مثل هذه السلطة لا تكون مطلقة وحسب، بل تكون شكلاً من أشكال الملكيّة الشخصيّة التي يمتلكها الملك ويوصي بها لمن يشاء.

كانت رؤى فيلمر مبنيّة على النصوص المقدّسة وعلى التاريخ. فهو يعود بحجّته إلى قصّة آدم التوراتيّة؛ فوفق تأويله للقصّة، فإنّ الله قد ضمن حقّ امتلاك الأرض لآدم وذريّته. «من الحقائق التي لا مراء فيها» يؤكّد فيلمر ويتابع بالقول «أنه ما اجتمعت جماعة بشريّة قلت أو كثير، حتى لو تقاطر أفرادها من جميع أصقاع الأرض النائية، إلا وكان على رأسها، إذا اعتبرت بحدّ ذاتها، رجل له الحقّ الطبيعي أن يكون ملكاً على سائر أفرادها بصفته وريثاً لآدم، وكان الآخرون جميعاً منه بمنزلة الرعيّة»(٥٥)، وفقاً لفيلمر فإنّ ملكيّة آدم هي «أساس منحة الحكم الأوّل» ويستنتج منها «أن السلطة العليا تكمن في الأبوّة وتقتصر على شكل واحد من أشكال الحكم، وهو الملكيّة»(٥٦).

يمكن أن يكون ثمّة شكّ بأنّ المستهدف الفكري الرئيس في كتاب لوك هو روبرت فيلمر(٥٧). لا يحتاج أحدنا إلى النظر أبعد من صفحة الكتاب الرئيسة ليقرأ العنوان الكامل: **مقالتان في الحكم المدنيّ**: الأولى في الكشف عن المبادئ والأسس الفاسدة للسير روبرت فيلمر وأتباعه ودحضها،

John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969), pp. 58-76. =

(٥٥) منقول من النسخة العربية: جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩)، ص٨٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٥٧) لا ينتبه الطلاب إلى هذه النقطة حين يقرؤون المقالة الثانية وحدهم. علاوة على ذلك، فقبل نشر الطبعة التي اعتنى بها بيتر لازليت في ١٩٦٠، كان العديد من الكتّاب يظنون بأنّ لوك كان يكتب ضدّ هوبز، ومن ثمّ فقد كانوا يقللون من حضور الدعامة الدينية لفلسفة لوك السياسية.

والثانية بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته(٥٨). الأكثر أهمّية، أنه بالإضافة لوصف لوك العام لأفكار فيلمر بأنها «مغالطات بليغة»، مليئة بـ«التناقضات» و«الغموض»، فإنّ لوك ينصّ بوضوح في البداية لماذا ينبغي أن تؤخذ كتابات فيلمر على محمل الجدّ. «فأنا لا أرى في ذلك حرجاً قط، إلا أن ينفتح على امرئ أحذق مني في فهم هذا الأمر. إن هذه المقالة التي ظلت محجوبة كل هذا الحقبة قد قُدّر لها لدى بروزها إلى حيّز الوجود أن تبطل بفضل حججها الدامغة كلّ ما في العالم من حريّة، وإن أسلوب مؤلّفنا المقتضب أصبح النموذج العام والمقياس الكامل للسياسة في المستقبل»(٥٩).

لقد كان ثمة شيوع واسع إذاً لآراء فيلمر ـ يدعمه ويحثّ عليه قطاع واسع من المؤسسة الدينية في إنكلترا ـ وهو ما جعل أفكار فيلمر متصلة بالسياسات الإنكليزية. وكما فصّل لوك القول في مقدّمته «لقد كنت أتمنى ألا أردّ على روبرت فيلمر، أو أتكبّد عناء إظهار أخطائه ومغالطاته. . . لو لم يكن بيننا من الرجال من يبجّلون كتابه ويمجّدون مذهبه، فلم أجد بعد ذلك بدّاً من الكتابة في مواجهة خصم ميت»(٦٠). من الواضح من خلال هذه التعليقات أنّ مواجهة الشعبية العامة لأطروحة فيلمر في الحقّ الإلهيّ للملوك كانت تتطلّب تقويضاً للأرثوذكسية الدينية السياسية الحاكمة أوّلاً، قبل أن تحلّ واحدةٌ جديدةٌ محلّها. وهذه هي المهمّة التي كان لوك يسعى للقيام بها.

إنّ المقالة الأولى في الحكم المدني تتركّز في الأساس على العناية الإلهية، والسلطة السياسية، والعلاقة بين البشر والله. يشنّ لوك هجوماً حاداً على الأسس اللاهوتية والفلسفية لأفكار فيلمر في هذه المواضيع(٦١). لقد انتبه دارسو لوك للأسس اللاهوتيّة للنزاع بين لوك وفيلمر سابقاً؛ فكتب دون Dunn بأنّ «المسيح (والقديس بولس) لم يظهرا بصورة شخصية في **مقالتان في الحكم المدني**، ولكنّ حضورهما لا يمكن أن تُخطئه العين»، كما أنّ جيرمي

---

(٥٨) Locke, *Two Treatises of Government* (Laslett ed.), p. 135.

(٥٩) لوك، في الحكم المدني، ص٦.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, p. 60, and Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (London: Allen and Unwin, 1987), p. 62.

والدرون Jeremy Waldron، قد لاحظ مؤخّراً قائلاً «إنه لأمر مثير للاهتمام أن يخصص لوك ١٢٠ صفحة لدحض الحجج لاهوتيّاً في مقابل ست صفحات خصصها فيلمر لحججه اللاهوتيّة»، ويُضيف، «إنّ الجزء الوحيد من المقالة الأولى الذي لا يركّز على النصوص المقدّسة هو الفقرة الرئيسة حول الوراثة في الفصل السادس، وهي تقع في عشر صفحات فقط»[٦٢]. إن الأسباب الكامنة وراء تخصيص هذه الكميّة الهائلة من الصفحات في الجدال اللاهوتي، كجزء مكمّل وسابق للحجج السياسية، قد بقي مجهولاً لمعظم دارسي لوك.

إنّ هذه العلاقة الوثيقة بين اللاهوت، والسياسة، والتطوّر التاريخي للديمقراطية الليبرالية مهمّ للغاية لأغراض هذا الفصل وللكتاب كلّه، وستتمّ مناقشته في الصفحات التالية. ولكن في البداية، لا بدّ من الانتباه للخطوط الرئيسة للنزاع بين لوك وفيلمر.

في مقدّمته، يخبرنا لوك أنّ الأساس لحجّة فيلمر (حول الحقّ الإلهيّ للملوك) هي «الأدلّة النصوصيّة». في الحقيقة، يزعم فيلمر ـ كما يفعل العديد من الإسلاميين السياسيين في العالم الإسلامي اليوم ـ بأنّ المعيار الوحيد لتحديد وتقييم الشرعية الأخلاقية للحكومة هي كلمة الله الموحى بها[٦٣]. «إنه لعارٌ علينا كمسيحيين» يقول فيلمر «أن نبحث عن أصول الحكم في ابتكارات وخيالات الشعراء، والخطباء، والفلاسفة، والمؤرّخين الوثنيين، الذين عاشوا لآلاف السنين بعد الخلق... وأن نتجاهل النصوص المقدّسة، والتي تقدّم لنا بصورة محددة القواعد الحقيقية ومبادئ الحكم»[٦٤]. بشكل معلن، يتفق لوك مع فيلمر في أنّ النصوص المقدّسة هي المعيار الأكثر موثوقيّة لتقييم الشرعية السياسية وتحديدها. وهكذا، فإنّه يؤكّد بثقة ـ وهنا يقوّض حجّة فيلمر ـ بأنّ حجّة فيلمر لا تقف أمام التفكير النقديّ وفقاً لمعاييره في الاستدلال والبرهنة.

---

(٦٢) Dunn, Ibid., p. 99, and Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, p. 189.

(٦٣) للتوسّع في حالة الإسلام السنّي، والإسلاموية المصرية بشكل أساسيّ، انظر: Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy," in: Joel Beinin and Joe Stork, eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), pp. 71-82.

(٦٤) Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, p. 133.

كتب لوك أنه «إذا كان تعيين السلطة المدنيّة نتيجة توقيف إلهيّ» وأمراً تقرره النصوص، فإنّ هذا يعني أنه «يستحيل عندها أن ينتزعها من الشخص الذي فُوّضت إليه تفويضاً إلهياً أيّ قوةٍ أو اعتبار»(٦٥). إنّ لوك بهذا يعترف بالسلطة العليا للنصّ المقدّس في المسائل السياسيّة، خصوصاً في مسألة تعيين الحاكم. والمشكلة، وفقاً للوك، هي أنّ فليمر قد أساء قراءة وفهم الكتاب المقدّس. فالدليل النصّي للقانون الإلهيّ في ملكيّة آدم، ببساطة، غائب عن النصّ. يحاجج لوك:

«إذا كان مؤلّفنا [يقصد فيلمر] قد أقام دليلاً آخر على «سلطة آدم الملكيّة» غير ترديده لهذه العبارة في ذلك الفصل أو في أيّ موضع آخر من كتابه (وهو ما قد يُعتبر حجّة عند البعض)، فأنا أرغب إلى أيٍّ كان أن يريني الموضع والصفحة كي أقتنع بخطأي واعترف بغفلتي عنه، أما إذا لم يكن ثمة دليل من هذا النوع، فإني أرجو هؤلاء الذين أسرفوا في إطراء هذا الكتاب أن يتأمّلوا ملياً في الأمر، خشية أن يدفعوا بالجمهور إلى الظنّ أنّ تعلّقهم ذلك بالمَلَكيّة ليس قائماً على المنطق أو الحجّة بل على اعتبار أو مصلحة ما، وإنهم إذاً لعازمون على التصفيق لكلّ مؤلّف يكتب في تأييد هذا المذهب»(٦٦).

كما ذكرنا سابقاً، فإنّ جميع البشر، وفق رأي فيلمر، مُطالبون بالطاعة لحكّامهم لأنّ الله قد أعطى الأرض لآدم وذريّته، والتي تمتدّ، بحسب رأيه، إلى الملكيّة الإنكليزية. يُعيد لوك صياغة فكرة فيلمر على أنها تعني بـ«أنّ التوقيف الإلهيّ قد ألزم السلطة بأن تكون مطلقة»(٦٧). لقد كانت العلاقة بين الحكّام والعامة علاقة السيّد بالعبد، وهي العلاقة التي رأينا سابقاً بأنّ لوك قد أظهر لها بعض التعاطف.

بعبارات محددة، يتهم لوك فيلمر بإساءة تأويل الكتاب المقدّس. وبينما يحضر النقد المنطقيّ على طول نقد لوك لفيلمر من ناحية طبيعة السلطة السياسية، فإنّ خطأ فيلمر بحسب لوك كان مزدوجاً. لقد أخطأ فيلمر بالزعم

(٦٥) لوك، **في الحكم المدني**، ص٨٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص١٤ (بتصرّف طفيف).

(٦٧) المصدر نفسه.

بأنّ ١ ـ الله قد أعطى آدم سلطة حصرية لحكم الأرض كملكيّة خاصة له، كملك (وما يستتبعه ذلك من القول بأنّ السلطة السياسية في القرن السابع عشر في إنكلترا يمكن أن تعود إلى آدم). بعبارة أخرى، يزعم فيلمر بأنّ خطاً مستقيماً من السلطة المعنوية يمكن تتبّعه من آدم إلى ملكيّة ستيوارت.
٢ ـ الحكم الملكيّ مطلق، والملك يقف فوق القانون. بنفس الطريقة التي يمتلك بها الأب حقّ التحكّم المطلق على أولاده، للملك إذاً حقّ التحكّم المطلق برعاياه. بعبارة أخرى، فإنّ السلطة الأبويّة بحسب فيلمر مرادفةٌ للسلطة السياسية.

في كلا الحالتين، يحاجج لوك بأنّ أطروحة فيلمر مُضلّلَة وأنّ خلاصته خاطئة. وتحديداً، يتهم لوك فيلمر بادّعاء العلم بالكتاب المقدّس، وضعف الحجة والمنطق. كما أنّ لوك يرى بأنّ أسلوب كتابة فيلمر حافلٌ بـ«التناقضات في المضمون بالافتراضات التي لا تقوم على دليل، والتي كثيراً ما تظهر بمظهر البرهان الساطع والمعنى الجليّ عندما يؤلّف بينها في عبارات جيدة وبأسلوب جزل، حتى يفكّر فيها المرء بشيء من الإمعان»(٦٨).

بعد أن تفحّص كامل حجّة فيلمر، يستنتج لوك بأنّ فيلمر في العموم «يحوّر سنة الله المقدّسة»(٦٩) عبر القراءة الخاطئة للكتاب المقدّس في مسألة الأصول الإلهيّة للحكم، وخاصة من جهة الادّعاء الحصري للأرض والسلطة لآدم (وصولاً إلى ملكيّة ستيوارت). باختصار، إنّ قول فيلمر بأنّ المنحة الأولى للحكم كامنة في سفر التكوين يفتقر لأيّ دليل يدعمه. وعلاوة على ذلك، يتهم لوك فيلمر بالتورّط في «استنتاجات خاطئة»(٧٠) عندما يفترض بأنّ السلطة الأبويّة تماثل السلطة السياسية. فالسلطتان حتماً مفترقتان، ولا النصّ ولا العقل يدعمان موقف فيلمر. لفهم أفضل لطريقة النقد الذي قام به لوك ـ

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص٢١. يقول لوك بأنّه «لما كان مؤلفنا قد خصّ آدم بهذه السلطة الخطيرة، وبنى على تلك الفرضية أسس الحكم وأسس سلطة الملوك كلها، فقد كان طبيعياً أن يتوقّع المرء منه أن يبرهن على هذا الأمر بحجج جليّة واضحة تتفق مع خطورة الموضوع». ويُضيف «وإنه لمما يصعب تصديقه أن نراه يعمد في بحث يرمي إلى دحض «مبدأ حرية الإنسان الطبيعية الفاسدة»، إلى مجرّد افتراض «سلطة آدم» دون إقامة دليل على تلك «السلطة»».

(٦٩) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٧٠) المصدر نفسه.

تحديداً في العلاقة بين التفاسير والتأويلات المتصارعة وبين التفكير السياسي - سنستعرض المثال التالي:

دراسة حالة للنصوص المقدّسة المتبارزة: سفر التكوين

يمثّل الفصل الخامس من المقالة الأولى والمعنون بـ«حقّ آدم بالسيادة القائم على خضوع حواء له»، مثالاً للهرمنوطيقا التي ينتهجها لوك. يقدّم لوك جملة من التعليقات على فقرات متفرّقة من سفر التكوين، وهي الفقرات التي اعتمد عليها فيلمر لدعم أطروحته حول الأصل الإلهيّ للحكم. إن النصّ الذي يدور حوله النزاع هو: «وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رَجُلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»[(٧١)].

وفقاً لتأويل فيلمر، فإنّ الله يعلن في هذه الآية بأنّ «المنحة الأولى بالحكم» بدأت مع آدم، ويستنتج منها «أن السلطة العليا تكمن في الأبوّة، وتقتصر على شكل واحد من أشكال الحكم وهو المَلَكيّة»[(٧٢)]. يحاجج لوك بأنّ فيلمر قد أساء قراءة النصّ وأنّ استنتاجه لا يمكن أن يقف أمام الفحص العقلاني والنزيه للنصّ[(٧٣)]. بعبارة أخرى، لا يُعيّن الله نموذجاً للحكم للبشر، لا في هذه الآية ولا في غيرها. فالنصّ المقدّس صامت بشأن هذه المسألة، أو كما يقول لوك بصراحة أكبر في **رسالة في التسامح** «ليس هناك في الإنجيل ذكر لدولة مسيحية»[(٧٤)].

---

(٧١) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣، الآية ١٦.

(٧٢) لوك، المصدر نفسه، ص٣٨. يقتبس لوك من فيلمر. أما الآيات الرئيسة الثانية التي يعتمد عليها فيلمر من سفر التكوين فهي «وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض... وكل شجر فيه ثمر شجرٍ يبزر بزراً لكم يكون طعاماً. ولكلّ حيوان الأرض وكل طير السماء وكل دبّابة على الأرض فيها نفسٌ حيّة أعطيتُ كلّ عشب أخضر طعاماً». انظر:

Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, vol. 1, p. 28.

انظر الفصل الرابع من المقالة الأولى في الحكم المدني للاطلاع على نقد لوك لهذا الاقتباس.

(٧٣) «ورغبت إلى أيّ امرئ عاقل أن يقرأ الآية، منعماً النظر في من قيلت وفي أية مناسبة، لتساءل ولا ريب: كيف عثر مؤلّفنا على «السلطة المطلقة» في طيّاتها لو لم يكن حائزاً على قدرة خارقة على اكتشافها من تلقائه في مواضع يتعذّر عليه إطلاع الآخرين عليها». انظر: لوك، في الحكم المدني، ص٤٢.

(٧٤) Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Tully ed.), p. 44.

يبدأ لوك تحليله عبر ملاحظة السياق العام والتوجيهات الأخلاقية لسفر التكوين، خصوصاً في الآيات السابقة. فالموضوع العام هو إدانة الله لآدم وحواء بسبب عصيانهما للأمر الصريح بألا يأكلا من الشجرة المحرّمة، وهو ما تسبب بطردهما من الجنّة. وفق لوك فإنّ الله «كان ينطق بدينونته وغضبه عليهما معاً لعصيانهما له»[٧٥].

يهاجم لوك فيلمر بالإشارة إلى التعارض الخطير بين تقليل امتيازات آدم (في الكتاب المقدّس) وبين رفعه إلى مرتبة السلطة والحكم بحسب تفسير فيلمر. لا يمكننا «افتراض أنّ الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم، وتقليده الكرامة والسلطة، ورفعه إلى مرتبة السلطة والملكية» عندما قام بتصرّفه المتحدي «وشارك في الإغواء، والمخالفة... وكان له أيضاً حظّ من الخطيئة والإثم». بعبارة أخرى، يطرح لوك سؤاله بأنّ آدم قد تورّط للتوّ في مخالفة أخلاقيّة صريحة (عبر عصيان أمر الله)، فكيف يمكن أن يكافئه الله على الفور بأن يعطيه الملك؟

يُقدّم لوك دليلاً إضافياً، في الآية التالية في سفر التكوين، ليُشير إلى أنّ فيلمر قد أساء فهم مقصد الربّ «بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها»[٧٦]، يُشير لوك إلى أنه بمقارنة هذه الفقرات الثلاث في سياقها سيكون «من العسير أن نتصوّر أنّ الله قد جعل من آدم ملكاً على البشرية جمعاء وكادحاً طيلة أيام عمره في آنٍ واحد: أي طرده من جنة عدن (لكي يحرث الأرض) ورفعه إلى منصّة الملك وخلع عليه كلّ ما يلحق بالسلطة المطلقة من امتيازات واسعة في الوقت نفسه»[٧٧]. يستنتج لوك بأنّ فيلمر قد أساء قراءة سفر التكوين بالضرورة، واستخرج تأويلاً لا يمكن أن يَقبله القارئ المنصف للكتاب المقدّس. تلخيصاً لتفسيره المختلف والمعارض كتب لوك:

«ولم يكن ذلك الظرف المؤاتي لتوقّع آدم الأيادي والنعم من خالقه الذي كان قد عصاه. ولو كانت تلك حقاً «منحة الحكم الأولى» ـ كما يقول

---

(٧٥) لوك، المصدر نفسه، ص٣٨.

(٧٦) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣، الآية ٢٣.

(٧٧) لوك، المصدر نفسه، ص٣٨ ـ ٣٩.

مؤلّفنا ـ وكان آدم قد نُصّب ملكاً حينذاك، فمن الجليّ أنّه لم يكن إلا مليكاً وضيعاً (مهما أراد له السير روبرت)، وإنّ مؤلّفنا نفسه لم يكن ليتعبر ظفره بهذا المنصب شرفاً عظيماً. إذ أمره الله أن يكدح من أجل معيشته وألقى إليه بمعول كي يخضع به الأرض، لا بصولجان كي يحكم به سكّانها. «بعرق جبينك ستأكل خبزك» هذا ما قاله الله له»[٧٨].

أما الاختلاف التفسيري الآخر بين لوك وفيلمر فكان متعلّقاً بالعلاقة بين الأزواج والزوجات. في البداية يقتبس لوك الفقرة المتعلّقة بالمسألة بشكل كامل: «وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رَجُلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»[٧٩]. ومن ثمّ يقدّم تأويله للفقرة. لا يرى لوك أن الفقرة تحمل أيّ مضمون سياسيّ، وإنما تحمل وصفاً عامّاً لحقيقة طبيعية. ويلاحظ بأنّ « الله في هذه الآية لا يمنح آدم السلطة على حوّاء، أو الرجال عامّة السلطة على نسائهم، وإنما يتنبأ بمصير المرأة، وأنه سوف يقضي بعنايته الإلهية أن تكون خاضعة لزوجها، ونحن نجد أنّ قوانين الشعوب عامة وتقاليدها قد قضت بذلك ولا أُنكر أنّ ثمّة أساساً طبيعياً لذلك»[٨٠]. بعبارة أخرى، فإنّ هذه الآية وصفيّة بشكل كامل وليست توجيهيّة أو أمريّة، كما أنها لا تتعلّق بأية طريقة بالمعايير السياسية التي أقرّها الله.

يُتابع لوك هدم حجج فيلمر عبر تقديم مجموعة من الأسئلة النقديّة الكاشفة. فيسأل «ولا أحسب أن امرءاً سواه يزعم أنّ هذه الكلمات تفيد أنّ الجنس اللطيف ينبغي أن يستكين للعبودية التي تتضمّنها اللعنة الإلهيّة كما يستكين المرء للناموس، وإنه لا يحقّ له العمل على التحرر منها. ومن عساه يزعم أنّ حواء (أو أي امرأة أخرى) تصبح آثمة، إن هي وضعت دون هذه الأوجاع العديدة التي ينذرها الله بها؟». إنّ النقطة التأويلية التي يقول بها لوك هي أنّ الفقرة التوراتيّة لا يمكن أن تترجم حرفياً إلى أحداث واقعيّة في كلّ زمان ولجميع البشر؛ فالاستثناءات لهذه الحقيقة المعنوية موجودة بكثرة. وتعميقاً لنقده، يستشهد لوك بالتاريخ السياسي الحديث لإنكلترا. ويتناول

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٧٩) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣، الآية ١٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤١ (بتصرّف طفيف).

تحديداً سؤال خضوع المرأة المطلق لزوجها (وهو موقف فيلمر)، فيسأل لوك: عن الملكتين ماري أو إليزابيث، «لو تزوجتا أحد رعاياهما، كانتا تصبحان خاضعتين لسلطته السياسية أو أنه كان يتمتع بحق «الحكم الملكي» عليهما؟»[81].

تلخيصاً لتفسيره المختلف، يطرح لوك تأويلاً مختلفاً لهذه الآيات:

«ولكن إذا لم يكن بدّ من القول إن هذه الكلمات الموجّهة إلى حواء تنطوي على سنّة تقضي بعبودية سائر النساء، فتلك عبوديّة كل امرأة لزوجها وحسب. وإذا كانت تلك «منحة الحكم الأولى» و«أساس السلطة الملكيّة»، أصبح عدد الملوك عندها يساوي عدد الأزواج. ولو فرضنا أنّ هذه الكلمات تخلع السلطة على آدم/ فتلك السلطة الزوجية لا السياسية: أي سلطة الرجل في التصرّف بشؤون عائلته، بصفته مالكاً للمتاع والأرض التي لها، وحقّه في أن تكون إرادته نافذة دون إرادة المرأة في جميع الشؤون المشتركة بينهما، لا سلطة الحياة والموت عليها أو على أيّ امرئ آخر»[82].

كمحامٍ بارع يلخّص لوك مرافعته، فيستنتج بأنّ فيلمر لم يثبت قضيّته بطريقة لا يُنازعها الشكّ؛ بل إنّ حجّته ضعيفة، وغير مقنعة، وسطحيّة. وبدلاً من أن يثبت لوك قضيّته، يُشير لوك إلى أن فيلمر قد نصّ عليها: «وثابت عندي أنه لو أراد مؤلّفنا أن يستخلص من هذا النصّ إشارة إلى «منحة الحكم الأولى»، أو الحكم السياسي، لكان عليه أن يثبت ذلك بأدلة أخرى أقوى من مجرّد قوله إن الآية: «وإلى رَجُلك يكون اشتياقك» هي بمثابة شريعة تقضي بخضوع حواء وجميع أولادها بعدها لسلطة آدم وورثته الملكيّة المطلقة»[83].

علاوة على ذلك، فإنّ الآية التي يدور حولها الحديث في سفر التكوين عموميّة وغامضة، بدرجة يصعب معها استنتاج معنى محدد ودقيق، فما بالك بنظريّة إلهيّة في الحكم. بعبارات لوك نفسه، فإنّ هذه الآية «غامضة، لم يتفق المفسّرون على معناها بعد، فكيف يُسوّغ لنا أن نبني عليها النتائج بمثل

(٨١) المصدر نفسه، ص٤٠ (بتصرف طفيف).
(٨٢) المصدر نفسه، ص٤١.
(٨٣) المصدر نفسه، ص٤١.

هذه الثقة»[٨٤].

يلاحظ لوك في خضمّ تفنيده لحجج فيلمر بأنّ:

«مؤلّفنا ـ جرياً على أسلوبه المألوف في الكتابة ـ ما أن يورد الآية حتى يستنتج منها دون كبير عناء أنّ معناها يتفق مع التأويل الذي ارتآه. ولترد لفظة «حكم» أو «محكوم» في المتن أو الحاشية، فهي تعني عنده فوراً واجب المحكوم نحو الحاكم، وعندها تتغيّر العلاقة. ومع أنّ الله يقول (زوجاً) فالسير روبرت يصرّ على القول (ملكاً). وعندها يصبح لآدم «سلطة ملكيّة مطلقة» على حواء، وإلى جانبها على «كلّ من كتب له التحدّر منها»، ومع أنّ الكتاب المقدّس لا يُشير إلى هذه السلطة قط، ومؤلّفنا لا يثبتها أدنى إثبات»[٨٥].

بعد أن قوّض لوك المفاهيم السلطويّة لروبرت فيلمر حول شرعية السلطة السياسية، يتابع لوك في المقالة الثانية رسم معالم رؤيته السياسية شبه الديمقراطية الليبرالية. يعود لوك إلى اعتبار «الحالة الطبيعية»، مؤكّداً على أنّ البشر قد خُلقوا من قبل الله في حالة طبيعية من التساوي والحريّة» فليس هناك سلطة مطلقة أو اعتباطية» يُمكن أن تُمارس على البشر. في «الحالة/الطور الطبيعية»، يوجد «القانون الأساسي والمقدّس، والذي لا يمكن تغييره لحفظ النفس»، والأرض ليست ملكيّة خاصة للملوك وذريّتهم، بل هي «موهوبة. . . للبشر عموماً»[٨٦].

يبقى لوك ملتزماً برؤية متجذّرة في مبدأ العناية الإلهيّة، ويحاجج ـ معارضاً فيلمر ـ بأن البشر قد ولدوا طبيعياً أحراراً ومتساويين، ومن ثمّ فإنّ الأساس الأخلاقي والمعنوي الوحيد لممارسة السلطة عليهم يكمن في «القبول والموافقة» الطوعيّة على الحاكم». ولما كان البشر ـ كما تقدّم ـ أحراراً ومتساويين ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أيّ إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته» ويتابع لوك قائلاً: «عندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو

(٨٤) المصدر نفسه، ص٤١.

(٨٥) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٢.

الحكومة، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة، تكتسب الأكثرية فيها الحقّ بالتصرّف وإلزام الآخرين»[٨٧].

تقييم اللاهوت السياسي للوك

ما هو أهم درس سياسي علينا أن نتعلّمه من النقاش السابق، وكيف يُلقي الضوء على الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة اليوم؟ لقد حاولت أن أُظهر بأنّ حجج لوك حول التسامح الديني ودفاعه شبه الديمقراطي عن مبدأ الموافقة والقبول الشعبي للحاكم يمتلك نمطاً وتسلسلاً خاصاً. في كتابيه: **رسالة في التسامح ومقالتان في الحكم المدني**، يُقدّم لوك نظريّة سياسية جديدة بنقاش لاهوتيّ، أو بالأدقّ، من خلال تفسير دينيّ مختلف يتحدّى المعايير السائدة. هذه الحقيقة ليست مهمّة وحسب، بل إنها تساعدنا في فهم الكيفية التي يمكن أن تظهر بها أفكارٌ جديدة في مجتمعات تقوم على الدين.

كما لاحظ والدرون سابقاً، «**إنه لأمر مثير للاهتمام** أن يخصص لوك ١٢٠ صفحة لدحض الحجج لاهوتيّاً في مقابل ست صفحات خصصها فيلمر لحججه اللاهوتيّة»[٨٨]. تعني هذه النقطة الكثير، وهي أكثر من مجرّد أسئلة فضوليّة، خاصةً إذا انتبهنا إلى الحقيقة الأخرى ذات الصلة بنفس النقطة، وهي أنّ فيلمر (على خلاف لوك) كان يحاول أن يدمج صراحةً في فلسفته السياسية كتابات المفكّرين غير المسيحيين، كأرسطو وشيشرون، بينما كان لوك يعتمد بشكل حصريّ ومقصود على المراجع المسيحيّة؛ اللاهوتيّ الأنجليكانيّ ريتشارد هوكر Richard Hooker، والسيد المسيح[٨٩]. هذا

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص١٩٥. لقد كان دون (Dunn) مُصيباً في ملاحظته بأنّ جوهر النزاع بين لوك وفيلمر كان يقوم على مسألة فلسفيّة عميقة: هل يصنع البشر تاريخهم بأنفسهم، أم أنّه مكتوب ومقدّر لهم سلفاً؟. انظر:

Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, p. 68.

(٨٨) Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought,* p. 189 (emphasis added).

(٨٩) لقد لاحظ ريتشارد أشكرافت بأنه على الرغم من أنّ «لوك كانت لديه أسباب سياسية معقولة لاقتباس عبارات أحد مهندسي الفكر الأنجليكاني في ردّه على المعارضين الأنجليكانيين، فإنّ هذه الحقيقة يجب ألا تحجب الأبعاد الأرسطيّة في الفكر السياسي للوك». يُشير أشكرافت بأن هوكر نفسه =

التموضع الديني الواضح لنظريّة لوك السياسية أمرٌ يستحقّ الانتباه. فهل يمكن اعتبار هذه التطوّرات محض حوادث ومصادفات أم أنها تُقدّم لنا رؤية أعمق لتاريخ تطوّر الديمقراطية الليبرالية، والذي يمتلك إمكانات عابرة للثقافات؟ كذلك، لماذا اختار لوك هذه المقاربة ليُطوّر حجّته السياسية؟ وبعبارة أخرى، لماذا آمن لوك بأنّه من الضروريّ أن يدحض أفكار فيلمر بتفسيرات للنصوص المقدّسة كمقدّمة لتقديم نظريّته السياسية الجديدة في الحكم؟

علينا أن نتذكّر بأنّ المواقف السياسية التي كان يُدافع عنها لوك في التسامح، أو في الحكم المدني بمبدأ القبول والموافقة، كانت مواقف أقلّويّة لا تتمتّع بدعم واسع في القرن السابع عشر في إنكلترا. لقد كانت فكرة أن النظام السياسيّ يمكن أن يتحسّن من خلال اعتناق فكرة التسامح الديني وفكرة أنّ البشر قد خُلقوا وهم متساوون أساساً في الحالة الطبيعية، كانت كلها أفكاراً مثيرة للجدلّ بدرجة كبيرة في أوروبا في ذلك الوقت. لقد لاحظ والدرون بأنّ هذه الأفكار كانت «مثلما كانت الشيوعيّة في أمريكا في الخمسينيات. . . [وكان يُعتقد أنه إذا ما] تُرك لهذه الأفكار أن تنتشر في السياسة والأخلاق عموماً. . . فلا يمكن تصوّر مدى الضرر الذي ستتسبّب به». كما أنّ المؤيّدين لهذه الأفكار «كانوا يُعتبرون عادّة أشخاصاً مشوّشين وخطرين، بل وأحياناً مثيرين للفتنة، وهم آخر من يمكن أن يُعتمد على آرائهم تمهيداً لإصلاح المؤسسات السياسية الفعالة والمستقرة»[(٩٠)].

في جزء كبير منها، اعتبرت نظريات لوك الديمقراطية الليبرالية البدائية نظريات هجوميّة، لأنها بدت وكأنها تنتهك المُسلّمات المعنويّة والأخلاقية الرئيسة حول العناية الإلهيّة والنظام الطبيعي للحضارة الإنسانية. لقد كانت إنكلترا القرن السابع عشر مجتمعاً دينياً محافظاً بعمق. على أننا لو حاكمنا الأمر بمعايير اليوم، فإنّ العديد منا سيعتبر أنّ لوك وزملاءه أصوليون. عبر مشاركته غير المباشرة في السياسة الإنكليزية (كمستشار للإيرل الأول لشافتسبري)، كان لوك يطمع في تغيير القلوب والعقول لتتلاءم مع حججه

= كان مفكّراً أرسطياً، ومن ثمّ فإنّ لوك في الحقيقة يعتمد على أرسطو بطريقة غير مباشرة. عبر كتابات هوكر انظر:

Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, p. 68.

(٩٠) Waldron, Ibid., p. 5.

الرامية لإيجاد إطار عمل أخلاقيّ للثقافة السياسية الإنكليزية لو أُخذت هذه الحجج والآراء على محمل الجدّ. وسواءٌ أقام بدورٍ فعال في ذلك، كما يرى ليفي شتراوس وأتباعه، أو كان ذلك بسبب إيمانه العميق بالمسيحية، فإنّ ذلك خارج إطار بحث هذا الفصل[٩١]. إنّ النقطة المهمة في هذا النقاش تتعلّق بالتحوّل في الثقافة السياسية، خاصة تلك الثقافة التي تفتقر للأفكار الديمقراطية والليبرالية. إنّ ما يهمّنا هنا هو شرعية وأصليّة الأفكار الجديدة حول الحكم، وتقديم قيم أخلاقية جديدة. لكي تصبح نظريّة لوك السياسية مطروحةً على نطاق واسع، كان عليه أن يعمل في إطار القيم (الدينية) القائمة في مجتمعه. باختصار، كان البقاء في المسيحية شرطاً لتأسيس حجج للتغيير السياسي وإسباغ الشرعية والقبول عليها[٩٢].

في المقالة الأولى ـ كما سبق وأظهرت ذلك ـ قَبِل لوك أن يكون الكتاب المقدّس هو المعيار النهائيّ لتحديد وتقييم الأساس الأخلاقيّ لشرعية السلطة السياسية. تنبني حجّة لوك ضدّ فيلمر على رفض قراءة فيلمر لسفر التكوين وتقديم تفسير ديني وتأويل نصّي مختلف. وتتجّذر فكرة الحكومة الشرعيّة عنده في فكرة الحالة الطبيعية أو الطور الطبيعي، والذي يعني بأنّ جميع البشر قد خُلقوا من ذات المصدر المقدّس، وأنهم جميعاً متساوون وأحرار أصلاً، ويحاجج لوك بأنّ الشكل الوحيد الذي تكون به الشرعيّة السياسيّة أخلاقية (و دينية)، هو الذي يقوم على التعبير عن الموافقة والقبول بالحاكم. يقطع لوك شوطاً كبيراً لإثبات أنّ هذه الفكرة تتناسب وتتّفق تماماً مع فكرة العناية الإلهيّة، مما يعني أن أيّ مسيحيّ مخلص سيدعم وهو مطمئن هذه النظريّة على أساسٍ دينيّ وعقلانيّ. باختصار، بعد أن قام لوك بتقويض قراءة فيلمر المريبة للكتاب المقدّس وما رافقها من حجج سياسية،

(٩١) Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999), pp. 202-251, and Thomas Pangle, *Spirit of Modem Republicanism: The Moral Vision of American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), pp. 131-140.

(٩٢) لقد استعرت هذه الفكرة من جيمس بيسكاتوري وديل إيكلمان، اللذين كتبا: «على الرغم من أنّه يمكن القول بأنّ الإسلام لا يساعد في عملية التحديث. . . لكن إن تمّ القول بأنّ هذه التغييرات إسلاميّةٌ، فإنّ هذا سيسبغ عليها الشرعية والقبول». انظر:

Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 25.

وبعد أن حافظ بشكل دقيق على الإجماع الأخلاقي/المسيحي القائم في زمانه، قام لوك بتأسيس نظريّته البديلة في الحكم والتي تُعرف اليوم باعتبارها واضعة الخطوط الأولى للديمقراطية الليبرالية الحديثة.

في **رسالة في التسامح**، يتّبع لوك ذات المسار في الحجاج، فيقبل بالافتراضات القائمة على الرؤية الدينية للعالم: في البداية يعمد لوك إلى إعادة توجيه البوصلة الأخلاقيّة وإعادة ضبط الإرشادات المعياريّة للمسيحيّة، قبل أن يبدأ في النقاش حول العلاقة بين الدولة والكنيسة، والعلمانية السياسية، والفوائد الاجتماعية من التسامح الديني. يحاجج لوك بأنّ التسامح ينبغي أن يُعتنق لا لأسباب عقلانيّة فقط وإنما لأنّ الأخلاق المسيحية تأمر بذلك أيضاً. إنّ «المسيحية الحقّة» و«الدين الحقّ» يتطلّبان التسامح، والعقل والكتاب المقدّس يدعمانه. وبالتالي، فإنّ رؤيته الليبرالية السياسية الجديدة تستند إلى هذه الدعوى.

النقطة الرئيسة هنا هي أنّ مساهمة لوك في التطوّر التاريخيّ للديمقراطية الليبرالية، وفي الإصلاح الديني (أو إعادة صياغة الدين) تُقدّم آراء جديدة حول الأساس الشرعي للسلطة السياسية. لقد مثّل الإصلاح الديني المرحلة السابقة والممهّدة للعلمانية السياسية والتحرّك نحو الديمقراطية الليبرالية. إنّ جزءاً لا يتجزّأ من حجّة لوك كانت جهداً في سبيل تغيير القيم والمعايير التي تصوغ الثقافة السياسية في عصره. يمكن فهم هذا بصورة أسهل إذا تذكّرنا بأنّ الثقافة السياسية في القرن السابع عشر في إنكلترا كانت مصبوغة بعمق بالقيم المسيحية المحافظة، وبالتالي، فإنّ أيّ نقاشٍ حول الشرعية الأخلاقيّة للحكم عليه أن يأخذ بالحسبان هذا العامل كواقع للنقاش السياسي. إذا حاول شخص ما أن يقوم بتغيير الثقافة السياسية فيما يتعلّق بأفكار الحكم ومبادئه، فعليه، منطقياً، أن يحوّل ويغيّر التأويلات المعيارية وطريقة فهم المسيحية. إنّ الإصلاح الديني، بالتالي، كان شرطاً مسبقاً للعلمانية السياسية ولتطوّر الحجج التي ساهمت في تطوّر الديمقراطية الليبرالية. هذه هي الخلاصة الأولى لهذا الفصل، والتي نتعلّمها من إعادة قراءة اللاهوت السياسي للوك. والسؤال الذي يبقى حاضراً لهذا الفصل هو ما الذي يعلمنا إياه النقاش السابق ليساعدنا في فهم التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة اليوم؟ باختصار، كلّ شيء.

الصلة بين جون لوك ونظريّة الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة

إنّ مقارنة التقاليد الدينية لا تعني المساواة بينها، كما أنّ دراسة التاريخ لا تُقدّم لنا شيئاً إن لم يكن بإمكاننا أن نتتبّع التشابهات التاريخيّة لتساعدنا في تفسير وفهم الظواهر السياسية المعاصرة. لقد أشار المؤرّخ مارك بلوخ Marc Bloch إلى أنّ أحد الأهداف الرئيسة للمقارنة التاريخيّة هي تحديد الفوارق بين الظواهر[٩٣]. إنّ أحد الافتراضات الكبرى لهذا الكتاب هو أنّ التشابهات بين الإسلام والمسيحيّة كمعتقدات دينيّة - والنتائج السياسيّة المترتّبة على إعادة صياغتهما - مهمّة بما يكفي لتكون المقارنة بينهما جديرة ومُستحقّة[٩٤]. فكلا الديانتين، بالرغم من الاختلاف الزمني، كانتا تُستخدمان بطريقة مشابهة كمبدأ أساسيّ لشرعيّة الحكم، سواءٌ من خلال تبرير الشرعيّة السياسية أو ضمان طاعة المواطنين أو في المقابل في ظهور مزيد من المبادئ الديمقراطية والليبرالية. إنّ المعركة السياسية الجارية في إيران بين الإصلاحيين والمحافظين هي مثال مُضيء لهذه النقطة.

إنّ المقارنة بين إنكلترا القرن السابع عشر وإيران اليوم مبرّرة على الأرضيّة التالية. كلا المجتمعين، بالرغم من الفارق بين الزمنين، كانا يعيشان تحت حكم مذهب سياسي لاديمقراطي ولاليبرالي، وفي كلا المجتمعين، كان الدين يمثّل محدداً رئيسياً من محددات الهويّة السياسية. علاوة على ذلك، في كلّ من إيران وإنكلترا، لم تكن التقاليد الديمقراطيّة موجودة، أو كانت ضعيفة في أفضل الأحوال، كما أنّ القيم الشعبيّة، والتي تُؤسس لحكومة شرعيّة كانت بالتأكيد غير ديمقراطيّة[٩٥]. في كلا المجتمعين

(٩٣) Marc Bloch, "Towards a Comparative History of European Societies," in: Frederic C. Lane and Jelle C. Riemersma, eds., *Enterprise and Secular Change: Reading in Economic History* (Homewood, IL: R. D. Irwin, 1953), pp. 494-521.

استعرت هذا الاقتباس، من:

Norman Finkelstein, *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict* (New York: Verso, 1995), p. 89.

(٩٤) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب لمناقشة وجاهة المقارنة بين التطوّر السياسي في الإسلام ونظيره في المسيحية؟

(٩٥) هناك تقليد ديمقراطي عريق في إيران، يعود إلى الثورة الدستورية في عام ١٩٠٦، والتي لا يُعرف عنها الكثير في الغرب. لهذا الحدث انظر:

=

أيضاً ظهرت الحجج الجديدة حول الأساس الأخلاقيّ لشرعية السلطة السياسيّة كنتيجة للصدام بين قيم الحقّ الإلهيّ للملوك/رجال الدين، وبين مبدأ السيادة الشعبيّة. لقد أفرزت «التجربة الحيّة» في الحياة تحت سطوة استبداد الملوك/رجال الدين مجموعة من الدروس في كلا المجتمعين، والتي كانت مركزيّة في الكفاح ضدّ الاستبداد السياسي. وأخيراً، فإنّ التقدّم نحو مزيد من التحوّل نحو الديمقراطية والليبرالية كان مرتبطاً بإعادة تأويل المعايير والمفاهيم الدينيّة وتوطين صورة ناعمة من العلمانية السياسية[٩٦].

في عام ١٩٩٧، اكتسبت عمليّة تعزيز الديمقراطية زخماً جديداً في إيران بعد سلسلة الانتصارات التي حققها الإصلاحيون في الانتخابات الرئاسية، والبرلمانية، والبلديّة، على التوالي. لقد انخرط المجتمع الإيراني خلال الفترتين الرئاسيتين لمحمد خاتمي (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٥) في نقاش داخليّ عام وشامل حول العلاقة بين التقليد والحداثة، والديمقراطية والثيوقراطيّة، والقانون المدني والقانون الشرعي، وحول حقوق الإنسان والواجبات الدينية. وقد كان المحور الرئيس الذي دار حوله كلّ هذا الجدل هو العلاقة المعياريّة بين الدين والحكم في المجتمع الإيراني.

بعد أحداث ١٩٧٩ والإطاحة بملكيّة بهلوي، انتصر الإسلاميون بشكل واضح في صراعات القوى ما بعد الثوريّة بدعم من آية الله الخميني، على

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (New York: Columbia University = Press, 1996), pp. 63-208; Vali Nasr and Ali Gheissari, *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 23-43; Fakhreddin Azimi, *The Quest for Democracy in Iran: A Century of Struggle against Authoritarian Rule* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), pp. 19-68, and R. K. Ramazani, "Iran, Democracy and the United States," in: Robert Patton, Jr. and R. K. Ramazani, eds., *The Future of Liberal Democracy: Thomas Jefferson and the Contemporary World* (New York: Palgrave, 2004), pp. 185-201.

(٩٦) إن أحد الفوارق المهمّة بين إيران في نهايات القرن العشرين وبين إنكلترا في نهايات القرن السابع عشر من جهة تأثرهما بعملية التحول الديمقراطي، هو دور الدولة السلطوية الحديثة في القرن العشرين، بقدرتها العالية على الرقابة، وتوغّلها في حياة المواطنين، وقدرتها على ممارسة سلطاتها وفرض سياساتها عبر مساحات شاسعة بطريقة ما كان تشارلز الثاني، ملك إنكلترا، ليحلم بها. كذلك، يمكن الإشارة إلى اختلاف السياقات الدولية والاقتصادية المؤثّرة في عملية التحوّل الديمقراطي. ولكن بغضّ النظر عن هذه الاختلافات، وتماشياً مع التنبيهات التي ذكرتها حول الثقافة السياسية والسببيّة في المقدّمة، فإنني أؤمن بأنّ المقارنة بين إيران وإنكلترا مقارنةٌ ملائمة نظراً للتماثلات الواضحة في الكيفية التي يمكن أن يحدث بها التحوّل السياسي في داخل مجتمعات دينية بعمق.

القوى القوميّة واليساريّة في العملية. ببساطة، يمكن أن نفهم أزمة الديمقراطية الإيرانيّة خلال فترة حكم خاتمي كحرب أيديولوجية طاحنة بين الإسلاميين السياسيين السابقين والجدد وجهاً لوجه مع مستقبل الثورة الإسلامية في إيران. كانت المجموعة المسيطرة تتشكّل من تحالف ضيّق من رجال الدين ـ المحافظين، والذين تمكنوا من السيطرة على كافّة مقاليد السلطة، باستنادهم على قاعدتهم المتينة والموالية من الطبقات الوسطى الدنيا المتديّنة بعمق وعلى عمّال البازارات. لقد أمّدت النظرة إلى العالم هذه الجماعة المسيطرة بلاهوتها السياسيّ، والذي يضمن لها السلطة السياسية المطلقة ويقلل ويحدّ من ممارسة السيادة الشعبيّة[٩٧]. حتى اليوم، فازت هذه المجموعة بمعظم المعارك السياسيّة للسيطرة على مؤسسات الدولة ـ ولكنها لم تفز في المعارك الأيديولوجية في المجتمع المدني ـ وما تزال تسيطر بحزم على الدولة الإيرانية.

من المهمّ ملاحظة أنه بغضّ النظر عن المجموعة التي تتسلّم مقاليد السلطة، فإنّ إجماع القوى الإسلامية ما بعد الثورية حول سؤال شرعيّة السلطة السياسية قد انهار، خصوصاً داخل شرائح مهمّة من المجتمع المدنيّ الإيراني (المفكّرين، والنساء، والشباب). منذ بداية التسعينيات، عقب وفاة الخميني، بدأ يظهر على السطح نقدٌ ديمقراطيّ لاستبداد رجال الدين من قبل عدد من الأعضاء البارزين في الطبقة المثقّفة الدينية، ومن قبل رجال دين ومفكّرين، وقد تعمّق نقدهم في الثقافة السياسية الإيرانيّة في محاولة لإعادة توجيهها في اتجاهات ديمقراطية وليبرالية[٩٨].

---

(٩٧) للاطلاع على الكيفية التي وصلوا بها إلى هذا الموقع وكيفيّة تدعيمهم لسلطتهم على الدولة الإيرانية، انظر:

Mehdi Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2002), pp. 11-46; Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, 2nd ed. (Boulder, CO: Westview, 1994), pp. 171-217.

(٩٨) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007), pp. 49-135; Daniel Bromberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001), pp. 185-229, Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, eds., "Iran's Torturous Path to "Islamic Liberalism"," *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 15, no. 2 (special issue) (Winter 2001), pp. 237-256, and Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), pp. 10-43 and 214-226.

تُعرف هذه المجموعة في إيران باسم المفكّرين الدينيين الجدد، وهم مجموعة من الكتاب، والناشطين السياسيين، والمثقّفين العموميين، واللذين طوّروا نقداً نظريّاً متيناً ومحكماً ونافذاً - داخل إطار فكريّ محلّي إيراني وديني - للأرثوذكسية الدينية الحاكمة. لقد شكّلت أفكارهم بدرجة كبيرة الأساس الفلسفي لحركة الإصلاح التي أسهمت في فوز محمد خاتمي بالرئاسة في ١٩٩٧ و٢٠٠١. إنّ عناوين بعض كتبهم ذائعة الصيت - والتي انتشرت بدرجة واسعة بين الجمهور الإيراني - تعبّر عن المراجعات السياسية والإصلاح الديني الذي عمّ إيران خلال تلك الفترة: العقل في بيت الدين (حسن يوسف أشكوري)؛ التأويل الفاشي للدين والحكم: علل التحوّل نحو الديمقراطيّة، والدولة الطامحة للتطوّر (أكبر غانجي)؛ نقد القراءة الرسميّة للدين (محمد مجتهد شبستري)؛ أزمة الحكم الديني (محسن كديور)؛ مأساة الديمقراطية في إيران (عماد الدين باقي)؛ من الشهادة المقدّسة إلى الشهادة المدنّسة: علمنة الدين في المجال السياسي (سعيد مجاريان)[٩٩].

---

(٩٩) انظر:

Hassan Yousefi Eshkevari, *Kherad dar ziyafat-e Din* [Reason in the House of Religion] (Tehran: Qasideh, 2000); Akbar Ganji, *Talaqqi-yi fashisti az din va hukumat: Asibshinasi-yi guzar bi-dawlat-i dimukratik-i tawsiih-gira* [The Fascist Interpretation of Religion and Government: The Pathology of Transition to a Democratic and Development-oriented state] (Tehran: Tarh-e No, 2000); Mohammed Mujtahid Shabistari, *Naqdi bar qiraat-i rasmi-yi din* [A Critique of the Official Reading of Religion] (Tehran: Tarh-e No, 2000); Mohsen Kadivar, *Daghdaghe ha-yi Hukumat-i-dini* (Crises of Religious Government) (Tehran: Nashr-e Ney, 200); Emadeddin Baghi, *Terajediy-i Democracy dar Iran: Baz-khan Ghatl-hayi Zanjeereh-i* [The Tragedy of Democracy in Iran: Revisiting the Serial Murders] (Tehran: Nashr-e Ney, 1999), and Saeed Hajjarian, *Az Shahed-i Qodsi to Shahed-i Bazari: Orfi-shodan-i Din dar Sepehr-i Siyasat* (From the Sacred Witness to the Profane Witness: The Secularization of Religion in the Sphere of Politics) (Tehran: Tarh-e No, 1999).

انظر أيضاً:

Afshin Matin-Asgari, "The Intellectual Best-sellers of Post-revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-killing and Western Rationality," *Iranian Studies*, vol. 37, no. 1 (March 2004), pp. 73-88, and Farhad Khosrokhavar, "The New Intellectuals of Iran," *Social Compass*, vol. 51, no. 2 (June 2004), pp. 191-202.

لقد ترجمت كتابات حسن يوسف أشكوري وأكبر غانجي إلى الإنكليزية، انظر:

Hassan Yousefi Eshkevari, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, edited and translated by Ziba Mir Hosseini and Richard Tapper (New York; London: I. B. Tauris, 2006); Akbar Ganji, *The Road to Democracy in Iran* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), and Farhang Rajaee, *Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran* (Austin, TX: University of Texas Press, 2007), pp. 193-236.

إنّ إحدى أهمّ القضايا التي يدور حولها النزاع بين الإصلاحيين والمحافظين هي الموقع المناسب والصحيح للسيادة. يُعبّر آية الله أحمد جنتي ـ أحد صقور رجال الدين ورئيس مجلس صيانة الدستور ـ في أحد أقواله عن المنظور الذي تتبنّاه المؤسسة المحافظة الحاكمة: «إنّ شعب إيران يُعتبرون في القانون أيتاماً وقاصرين، والعلماء المسلمون ورجال الدين هم الأوصياء عليهم وهم حُمَاتهم، والذين يسعون لتلبية جميع احتياجاتهم»(١٠٠).

في الجانب الآخر من الطيف السياسي، استجاب تحالفٌ متنوّع من المفكّرين الدينيين والأشخاص العاديين بتقديم تأويل للدين مؤيّد للديمقراطيّة. في ردّ سريع على آية الله جنتي، كتب الإصلاحيون افتتاحيّة في اليوم التالي:

«كيف يمكن أن يكون المجتمع، الذي يملك ما يزيد عن مليون طالب جامعيّ، و١٧ مليون طالباً تخرجوا من الثانويّة العامّة، ويستطيع معظم أفراده الوصول إلى الإعلام العالميّ، أن يُعتبر أفراده أيتاماً بحاجة إلى الرعاية، خصوصاً من طبقة واحدة [من المجتمع]؟ إن كانوا يفهمون الإسلام على حقيقته، فلماذا لا يقومون بوضع دستور الثورة الإسلامية جانباً! لماذا ننفق كلّ هذه الأموال على الانتخابات؟ وفق هذه العقليّة القياديّة، كلّ هذه الأمور هي زوائد ورتوش لا حاجة لها»(١٠١).

إنّ العبارة المهمّة والملفتة للانتباه في هذا الردّ هي: «إن كانوا يفهمون الإسلام على حقيقته». إنّ معظم النقاشات السياسية في إيران خلال هذه الفترة تتموضع داخل الإطار الديني وداخل اللغة والتعابير الدينية. بعبارة إريك رولو Eric Rouleau، الباحث الفرنسيّ المخضرم في السياسات

(١٠٠) Akbar Ganji, "30 Million People and Six Individuals," *Sobh-e Emrooz* (Tehran), 27/5/1999. A leading theoretician of the radical right-and religious mentor to Mahmoud Ahmadinejad-is Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah Yazdi. For similar paternalistic attitudes see: Ayatollah Muhammad Mesbah Yazdi: "Hukumat va Mashru'iyyat," [Government and Legitimacy], *Kitab-i Naqd*, no. 7 (Summer 1998), pp. 42-77; *Nazarriyeh-i Siyassi Islam* [A Political Theory of Islam] (Qum: Mo'asseseh-i Amoozeshi ra Pezhohesh-i Imam Khomeini, 2001), vols. 1 and 2, and *Negahi Guzrah be Velayat e Faqih* [A Quick Glance at the Theory of Velayat e Faqih] (Qum: Mo'asseseh-i Imam Khomeini, 2000).

(١٠١) انظر الافتتاحية، في:

Jahan-e-Islam (Tehran), 1/2/1999.

الإسلاميّة فإنّ «الإسلام يواجه الإسلام في إيران»[١٠٢]. إنّ النقاشات والتوصيات والإحالات المختلفة، تدور جميعها حول أيّ شكل من الإسلام علينا اتباعه؟ ومن ينبغي أن يكونوا مؤولي الإسلام؟ والأكثر أهمّية أين تكمن السيادة، مع الشعب أم مع رجال الدين؟ كنموذج لهذه المناقشات، سأعرض حالة يوسف صانعي.

من بين عشرة يحملون لقب آية الله العظمى في إيران، جاء يوسف صانعي من عائلة مميّزة من اللاهوتيين وامتلك العصمة الدينية والقبول الثوريّ. فهو المُقرّب الموثوق من قبل آية الله الخميني ـ الذي قال يوماً «لقد ربّيت آية الله صانعي كابن لي» ـ عُيّن صانعي ليتبوّأ عدداً من المناصب العليا في الحكومة مباشرةً عقب الثورة، بما فيها عضوية مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء، وفي النهاية منصب المدعي العام. في هذه المناصب، لعب صانعي دوراً مهمّاً في أسلمة النظام السياسي الإيراني، خصوصاً في مرحلة تحوّل النظام القانوني الإيراني من النظام العلماني إلى نظام يتأسس على الشريعة. في ١٩٨٤، انسحب صانعي من السياسة وانتقل إلى مدينة قم، مركز تدريس العلوم الشرعيّة الشيعي، ليدرس ويُدرِّس، وأصبح تدريجياً أحد المؤوّلين الجدد للإسلام. في مقابلة أُجريت معه مؤخّراً، يؤكّد على أن:

«القرآن يُساوي بين الرجال والنساء ويُعطي للجميع حقوقاً متساوية، فلا اللون، ولا العرق، ولا القوميّة ولا الدين معايير يمكن أن تُستعمل للتمييز بين البشر، عندما يتعلّق الأمر بحقوقهم. على سبيل المثال، فيما يتعلّق بحقوق غير المسلمين، عندما يتحدّث القرآن عن الكفار، فإنه لا يعني أولئك الذين يتبعون أدياناً سوى الإسلام. . . فغير المسلمين حول العالم ليسوا كفّاراً. فالمسيحيون، والماركسيون، واليهود، والزرادشتيون جميعهم غيرُ مسلمين، ولكنهم ليسوا كفاراً. مع الأسف، فإنّ معظم علماء المسلمين لا يُفرّقون بين غير المسلمين وبين الكافرين، وهذا يتسبب بالكثير من المشاكل. إنّ هذه لمسألة مهمّة ينبغي نقاشها في المؤتمرات بين [علماء] الشيعة والسنّة.

(١٠٢) Eric Rouleau, "Un Enjeu Pour le monde musalman: En Iran, islam contre islam," *Le Monde diplomatique* (June 1999).

إنّ جميع البشر متساوون في حقوقهم. شخصياً ومن منظوري للإسلام، فإنني أحترم جميع البشر والقرآن يحترم جميع البشر، وليس المسلمين فقط»[١٠٣].

لترويج أفكاره ونشرها، أصدر صانعي في نهاية التسعينيات سلسلة من الفتاوى التي تحرّم التمييز بناء على العرق، أو الجندر، أو الإثنية، كما أنّ تفسيره الديني الجديد يُبيح الإجهاض في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل. فقد لاحظ صانعي بأنه، بالرغم من أنّ الإجهاض ممنوع ومحرّم بالعموم، إلا أنّ «الإسلام هو دين الرحمة أيضاً وإن كان سيترتّب على الحمل مشاكل جدّية، فإنّ الله لا يطلب من مخلوقاته، أحياناً، طاعة قوانينه. إذاً، فوفق بعض الظروف - مثل فقر الأبوين أو تضخّم عدد السكان - فإنّ الإجهاض مُباح» ثمّ يستمر صانعي في توضيح موقفه بالقول «إنّ هذا لا يعني تغييراً لقوانين الله وأوامره. . . إنه يعني فقط أننا نُعيد تفسير أوامره وفقاً لتطوّر العلوم والوقائع في زماننا»[١٠٤].

على الرغم من توجّهاته التحديثيّة، فقد كان صانعي يخشى أن يتحوّل إلى رمزٍ لاتحاد الحريات العامة الأمريكية، وهكذا فقد كتب في أحد كتبه بأنّ الحجاب إلزاميّ على المرأة المسلمة وأنّ «على المرأة العاملة أن تأخذ موافقة زوجها للعمل»[١٠٥]. بغضّ النظر عن هذه المواقف غير الليبرالية، فإنّ

(١٠٣) Yousef Saanei, "The Women's Mufti: Interview with Grand Ayatollah Yousef Saanei," by Manal Lutfi, *Asharq Al-Awsat* (English ed.), 6/4/2007.

(١٠٤) Robin Wright, Sacred Rage: *The Wrath of Militant Islam* (New York: Touchstone Books, 2001), p. 280.

في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩، عندما سيطر المحافظون على المجلس الثامن، سعوا لتمرير تشريع في مصلحة تعدد الزوجات، شارك صانعي بثقله في هذه المناقشة عبر إصدار بيان على موقعه ينصّ على أنّ اتخاذ زوجة ثانية دون موافقة الزوجة الأولى هو «خطيئة أخلاقية وجريمة في قانون الشريعة». وأضاف قائلاً: «إنني أدعو الله بأن لا يتمّ تشريع هذا القانون الظالم للنساء. . . إن الله يحرّم علينا أن نضيف معاناة جديدة لمعاناة النساء». انظر موقعه الإلكتروني:

<http://www.saanei.org/page.php?pg=showzanan&id=12&lang=fa>.

للمزيد حول آية الله صانعي، انظر:

Geneive Abdo and Jonathan Lyons, *Answering Only to God: Faith and Freedom in Twenty-first-century Iran* (New York: Holt, 2003), pp. 18-25.

(١٠٥) Ayatollah Yusuf Saanei, *Ahkam-e Banavon* (Rulings on Women) (Qum: Maysam Tammar, 2007), pp. 80-81, and Nazila Fathi, "Ayatollah Tugs at Ties Constricting Iran's Women," *New York Times*, 29/7/2001.

في مقابلة أجراها صانعي مع الشرق الأوسط تحدّث عن دعمه للمساواة الجندرية بالقول بأن «حقوق المرأة في الإسلام تختلف عن حقوق الرجال في مسألتين اثنتين فقط: الأولى هي الميراث، =

الرؤى الدينية قد تطوّرت بشكل ملحوظ منذ الثورة الإيرانية ١٩٧٩. يُفسر صانعي تغيّر قناعاته الدينية بالقول بأنه حين كان في المكتب السياسي «لم أكن أشعر بوجع الناس كما أشعر به هذه الأيام... أما الآن، فأنا بين الناس وأشعر بالضغوط التي يعيشونها» ويُضيف: «كيف يمكننا أن نقول بأنّ الإسلام دين العدل إذا كانت قوانينه تعتبر المرأة وغير المسلمين غير متساوين مع المسلمين الرجال؟ إنّ الرجال والناس بشرٌ على السواء، والإسلام يرى أنّ جميع البشر يمتلكون قيمة متساوية»[١٠٦].

في السؤال الحسّاس حول العلاقة المعيارية بين الدين والدولة، فرغم أنّ صانعي لا ينصّ على ذلك صراحةً، إلا أنّه يردد صدى لوك، ويُشير إلى أنّه يُفضّل شكلاً ناعماً من العلمانية السياسية لأنها تحافظ على سلامة ونزاهة الدين. «لقد أضاعت القيادة الروحيّة قداستها لأنها أصبحت جزءاً من نخبة السلطة»، ويُتابع القول: «لقد أدركت كم تُفسدُ السلطة. إنّ الوحدة بين السلطة والدين تؤدّي إلى أضرار عظيمة. إنّ السلطة مرتبطة دوماً بالكذب، والسرقة، والاضطهاد والخيانة. أما القيادة الدينية فإنها مقدّسة، ولأجل ذلك لا يستطيع القائد الديني أن يقول: سأقود الناس إلى الصلاة، سأظهر لهم الخير... وفي نفس الوقت أن يكون جزءاً من الحكم. إنّ الحكم يتطلّب مصارعة الناس، وتضليلهم. إنّ عالم الحكم هو عالم الاضطهاد»[١٠٧]

كلّ ما سبق اعتباره من الرؤى الدينيّة لصانعي ما يزال يمثّل مجموعة أقلّية داخل المدارس الشيعيّة فقط، ولا يُشير إلى تطوّر في الفكر اللاهوتيّ -

---

= فالقرآن ينصّ بصراحة على أنّ للرجل حظّ المرأتين، والثانية هي مسألة الطلاق، فللرجل حقّ تطليق زوجته بينما لا يحق للمرأة تطليق زوجها. هاتان القضيتان منصوص عليهما بوضوح، أما في بقيّة القضايا فالرجال والنساء متساوون».

(١٠٦) Saanei, "The Women's Mufti: Interview with Grand Ayatollah Yousef Saanei".

(١٠٧) Navid Kermani, "Religious Reformist Thinkers in Iran: Intellectually Victorious, but Politically Defeated," Qantara (1 February 2005), <https://en.qantara.de/content/religious-reformist-thinkers-in-iran-intellectually-victorious-but-politically-defeated>.

للاطلاع على آراء صانعي حول الديمقراطية، انظر مقابلته مع لندن ماكينتير (Linden MacIntyre) حيث يقول صانعي: "إنّ للمرشد الأعلى حقّ النقض لمرّة واحدة ولا ينبغي أن يكون قادراً على فرض آراءه على أيّ أحد، فهو ليس معصوماً، بل هو قابل للخطأ مثل الجميع؛ فالإنسان خطّاء. انظر:
"Interview Grand Ayatollah Yusef Saanei," Frontline, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/tehran/interviews/saanei.html>.

على المستويات العليا في إيران ـ كما أنه لا يعني توجّهات ونتائج جديدة في الكفاح من أجل الديمقراطية. لقد اعتمدت الجماعات النسوية، والسياسيون الإصلاحيون، على سبيل المثال، على أفكار صانعي لدعم جهدهم في سبيل التحوّل الديمقراطي والليبرالي. تقول إحدى النسويات الإيرانيات العلمانيّات بأنّ: رغبته الصادقة وشجاعته في قول آرائه المخالفة للتيار التقليدي هي ما يجعله مختلفاً عن رجال الدين الآخرين»[١٠٨]. علاوة على ذلك، فإنّ الاستشهاد بصانعي، كأحد رجال السلطة الدينية يمثّل حماية للديمقراطيين وناشطي حقوق الإنسان الإيرانيين من التهمّ التي يوجهها المحافظون لهم، بأنهم في حرب مع كلمة الله ومن ثمّ فهم أعداء للإسلام.

الإسلام الحقيقي في مواجهة الإسلام المزيّف: نظير نموذج لوك في إيران

بالتمعّن في خطابات الإصلاحيين ونقادهم المحافظين، يمكن لأحدنا أن يتبيّن بأن كلتا المجموعتين تستدعي الدين في الدفاع عن مواقفها ومبادئها السياسية. ينتقد الإصلاحيّون المحافظين (كما عبّر عن ذلك الرئيس السابق محمد خاتمي) بأنهم «يفترضون بأنّ المجتمع الأكثر تخلّفاً سيكون مجتمعاً يحافظ على دينه بشكل أفضل» ويتساءلون (كما عبّر عن ذلك وزير الثقافة الأسبق آية الله مهاجراني) لماذا يحمل القرآن آيات تنتقد النبيّ محمد بقسوة؟ ويُجيب: «لأنّ النبيّ لم تكن من طبيعته أن يمنع النقاشات التي تحمل وجهة نظر معارضة له»[١٠٩]. يردّ المحافظون (كما فعل المتحدّث السابق باسم المجلس، علي أكبر ناطق نوري) بأنّ «الخطر القادم من القوميّة والليبرالية كبير. علينا أن نكون حذرين. إنّهم يوهنون إيمان وقناعات شعبنا»[١١٠] ويحاججون (كما فعل القائد الأعلى آية الله خامنئي) بأنّه «ستكون هناك أخطار كبرى على الأمن القومي وعلى إيمان الشعب إن سيطر أعداء الثوة

---

(١٠٨) Fathi, "Ayatollah Tugs at Ties Constricting Iran's Women".

(١٠٩) ورد في:

Christopher de Ballaigue, *The Struggle for Iran* (New York: New York Review of Books, 2007), pp. 3 and 8.

(١١٠) Ali Raiss-Tousi, "Iran Demonstrators Denounce Israel, Khatami Allies," Reuters, 31 December 1999.

الإسلامية وتحكّموا بالصحافة»(١١١). إذاً فالمحافظون يحذّرون بأنّ أجندة الإصلاحيين تهدد النظام السياسي وتهدد الإسلام. «لا يمكننا حماية الإسلام بالليبرالية والتسامح» هكذا يؤكّد آية الله جنّتي، بعد قمع كبير للصحافة في آب/أغسطس ٢٠٠٠». إنني أعلن بوضوح وبصدق بأنّ إغلاق الصحف كان أفضل شيء قام به القضاة منذ الثورة»(١١٢).

أستعرض هنا الخطاب التالي لآية الله أبي القاسم خزعلي، رجل الدين المتشدد والعضو السابق في مجلس صيانة الدستور. فخلال ذروة الصراع الإصلاحيّ المحافظ في ١٩٩٩، هاجم خزعلي الحركة الإصلاحيّة في إيران، وخصوصاً سياسات الرئيس خاتمي.» إنّ هذا السيد [خاتمي] يقول بأنّ هناك عدّة تأويلات مختلفة لأصول الإسلام والعقائد الدينية»، يتحدّث خزعلي لجمهوره. ويتناول خاتمي على وجه الخصوص، ويسأل «هل أنت أعلى من مصادر الاقتداء [في المدارس الشيعية]؟ عندما يقول فقيه وفيلسوف كآية الله مصباح اليزدي [أحد رجال الدين الصقور] شيئاً فعلينا أن نقول: «سمعاً وطاعة» ثمّ يتابع خزعلي:

«إن كان هناك ثمّة خطر فهو قادم من شعار «للمجتمع المدني»، بالإضافة إلى القراءات المختلفة للأصول الدينية، والآن، ها قد وصلنا إلى نقطة أصبح فيها النقاش حول وجود الله يدور في الجامعات... إنّ حفنة من الكتاب المدعومين من الولايات المتحدة يكتبون ضدّ الأصول الدينية وضدّ قيمنا المقدّسة. إنّ هؤلاء، من أمثال الصحفي والبرلماني في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية، السيد بورغاني، والذي أمضى ١٣ سنة في الولايات المتحدة، وسعيد حجاريان، والذي طُرد من وزارة الإعلام، هم الأشخاص الذين يعبثون بنا الآن. إن لم يمنع السيد الرئيس مثل هذه الاعتداءات ضدّ حرمة الإسلام، فإننا سنشهد اليوم الذي يهرب فيه من البلاد بقناع من المكياج على وجهه [يُشير إلى الرئيس الأوّل لإيران، أبو الحسن بني الصدر، الذي تنكر على زيّ امرأة ليهرب من إيران]. سيدي الرئيس! لم لا تفكّر بعمامتك؟ هل تظنّ أنّ هؤلاء البشر أغبياء؟»(١١٣).

---

(١١١) Nazila Fathi, "Iranian Leader Bars Press Bill of Reform Bloc," *New York Times*, 7/8/2000.

(١١٢) *Keyhan* (Tehran), 16/8/2000.

(١١٣) Khordad (Tehran), 2/11/1999, and *Iran* (Tehran), 2/11/1999.

كانت استجابة تحالف الإصلاحيين بالاعتماد على النصوص والرموز الدينية لدعم موقفهم المطالب بمزيد من الحريات السياسية والديمقراطية. فقد تحدّث محسن آرمين، أحد قادة الإصلاحيين في البرلمان، في سيمينار أكاديمي في طهران ٢٠٠٢ بعنوان «الديمقراطية والدين»، متتبعاً أسطورة عليّ بن أبي طالب (الإمام الأوّل للشيعة، ورابع الخلفاء عند السنّة، والصحابيّ الجليل وابن عمّ النبي محمد)، دعماً لحريّة التعبير في دفاعه عن الحقوق المدنيّة. يُشير آرمين إلى حكم عليّ (٦٥٦ ـ ٦٦٠)، رابع الخلفاء، والذي يُشخّصه آرمين باعتباره تجسيداً للديمقراطية والتسامح، ويقول بأنّ عليّاً لم يسجن أحداً لتعبيره عن رأي يخالفه، على عكس إيران اليوم، حيث «تمّ إرسال العديد من رجال الدين [الإصلاحيين] والأفراد خلف القضبان بهذه التهم».

يتابع آرمين القول بملاحظة أنّ «علي... قد قال لأخطر أعدائه، الخوارج، والذين اعتبروا [عليّاً] كافراً، بأنّ بإمكانهم أن يستفيدوا من بيت مال المسلمين، وأن يصلوا في المساجد مع المسلمين طالما لم يرفعوا السلاح في وجهه وفي وجه حكمه»، ويؤكّد آرمين بأنّ هذا معيار أخلاقيّ ملائم للتسامح مع وجهات النظر المختلفة في المجتمع. فبتطبيق المعيار الأخلاقيّ لعليّ بشأن حريّة التعبير السياسي في السياسة الإيرانيّة، فإنّ التهم الموجّهة ضدّ الناشطين الإصلاحيين الذين سُجنوا بتهم التخطيط للإطاحة بالحكومة الإيرانيّة هو حكم غير عادل ومقطوع الصلة عن المعيار الإسلاميّ الذي سنّه عليّ للتسامح «لأنهم لم يرفعوا السلاح في وجه الحكومة [الإيرانية الحالية]». علاوة على ذلك، فإنّ آرمين يُلاحظ بأنّ عليّاً لم يُكفّر أعداءه، ولكنه اكتفى بالقول «إخواننا بغوا علينا». عودةً إلى الحالة الإيرانية، يقول آرمين: «هنا في إيران، اتُّهم محاضر جامعيّ [هاشم أغاجاري] بالتجديف الديني بسبب قوله بأنّه في عهد الإمام عليّ... لم يُتّهم أحدٌ من الخوارج بمثل هذه التهمة»[١١٤]. إنّ الرسالة المُتضمّنة التي يوجهها خطاب آرمين هي أنّ رجال الدين المحافظين في إيران ينتهكون المبادئ الرئيسة للحكم الإسلامي، والتي أسسها الإمام الجليل عليّ بنفسه. وبالتالي، فإنّ زعم

(١١٤) Islamic Republic News Agency (IRNA), 28 November 2002.

رجال الدين بالشرعية الأخلاقية المؤسسة على القيم الإسلامية ـ والتي هي أساس شرعيتهم السياسية ـ هو زعم مشكوك فيه. إنّ الشيعي المسلم «الحقّ» (كما يزعم الإصلاحيون بأنهم كذلك) ينبغي أن يكون معيارياً متسامحاً مع وجهات النظر المعارضة، ومع قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. إنّ هؤلاء الذين يُعارضون هذه المبادئ (كرجال الدين المحافظين) لا يُطبّقون المعايير الإسلامية في الحكم، وهم مخطئون لأنهم يمارسون نسخة خاطئة ومزيّفة من الإسلام.

في مجموعة من الخطابات التي بُثّت على التلفزيون الإيراني الرسمي، ذكر الرئيس خاتمي ذات النقاط حول الإمام عليّ، أحد أكثر الشخصيات تبجيلاً لدى الشيعة والمسلمين. في الحقيقة، فإنّه كان قريباً من القول بأنّ عليّاً، بالرغم من أنّه ابن القرن السابع الميلادي، كان يمثّل حالة أوّلية من الديمقراطية والليبرالية.

«لقد كان إنساناً يمتلك درجة عالية من التقوى والإخلاص، كما كان شجاعاً في فعله، ومتعاطفاً مع الناس. رجلٌ عظيم، يغضب إن أُخذ سوارٌ غصباً من أحد غير المسلمين الذين يعيشون تحت حكمه. إنسانٌ كان يطلب من الناس أن ينتقدوه، وأن يفهموا حقوقهم ويُطالبوا بها. لقد كان يؤمن بأنّ الحكومة وُجدت لتخدم الناس. أراد العدل للمجتمع. لقد استمرّ حكمه على الأرضّ لسنوات قليلة، خاض خلالها الكثير من الحروب والصراعات وتعرّض للعديد من التمرّدات والتوتّرات، ولكنه في النهاية لم يكن يرضى بأنّ يعيش إنسانٌ تحت حكمه دون طعام أو مأوى. لقد كان إنساناً يمثّل الحاكم والمتعاطف مع البشر، ولا يزال حيّاً كنموذج لنا»[١١٥].

وبالمثل، في مقابلة أُجريت في أصفهان، وعُنونت بـ «مع مُفكّري الأمّة»، تحدّث رئيس حزب مشاركت الإصلاحيّ، محمد رضا خاتمي (الأخ الأصغر للرئيس) عن ذات المواضيع الإسلامية التي تدعم المطالب الديمقراطية لحزبه، وقال بأنّ الإيرانيين لن يقبلوا أبداً بتأويل للدين يخلو من الدعوة إلى الحريّة والعدالة لأتباعه: «تمتلك البشريّة ذاكرة مريرة من

(١١٥) News conference, Vision of the Islamic Republic of Iran Network I, Tehran (in Persian), 28 August 2004.

الحكومات الدينية، حيث كان العنف يُمارس باسم الدين». ويوجّه غضبه على منافسيه المحافظين «في الحكومات الدينية، باستثناء حكم النبيّ محمد... والإمام علي... كان هناك طبقات اجتماعيّة في السلطة تُعلن نفسها باعتبارها طبقة مقدّسة وتعبث بعقائد الناس لأجل مصلحتها الشخصية».

ثمّ ينتقل إلى التفريق الذي أقامه لوك بين الدين «الحقّ» والدين «الباطل». يرى خاتمي بأنّ الديمقراطية والليبرالية هي الشكل «الحق» من الإسلام، وهو الشكل الذي يدعمه حزبه الإصلاحيّ في مقابل النسخة الزائفة من الإسلام التي يمارسها منافسوه المحافظون. «على القادة الدينيين أن يُقدّموا الإسلام الحقيقيّ للناس كما كان الحال عندما اتبع الناس القادة للقيام بالثورة». إنّ مسؤولية القيادة حاسمة ورئيسية، لكي يعرف الناس الإسلام الحقيقي، في مقابل ما «يحاول الآخرون أن يجعلونا نقتنع بأنه الإسلام الحقيقي». ثمّ يتحدّث مباشرة إلى خصومه اليمينيين، ويسأل: «كيف يمكنكم أن تقارنوا بين الإسلام الذي يدعو إلى العدالة والحريّة للجميع، وبين إسلامكم الذي يدافع عن إهانة المفكّرين؟» تأكيداً على قبوله الثوريّ، يقتبس خاتمي من الأحاديث الأخيرة لآية الله الخميني، والذي قال يوماً بأنّ التصويت العام ينبغي أن يكون العامل المحدد النهائي لجميع شؤون البلد. «كيف يمكنكم أن تقارنوا بين هذا الإسلام [الديمقراطي] مع حقيقة أنّ هناك عشرة من بين اثني عشر شخصاً [في مجلس صيانة الدستور] بإمكانهم إبطال كلّ ما يطالب به الناس؟»[١١٦]. إنّ هذا يتضمن القول بأنّ المحافظين لم يكتفوا بانتهاك قيم الإسلام، وإنما انتهكوا صراحةً تفضيل قائد الثورة الإسلامية نفسه. بعد أسبوعين، وبعد اشتداد الصراع الداخليّ، أعاد الرئيس خاتمي التركيز على هذه الموضوعات عندما قال بأنّ مجلس صيانة الدستور والذي يسيطر عليه المحافظون «ينبغي أن يُنهي سياسات العرقلة والتعطيل» لتشريعات البرلمان، وأضاف «إن المعركة [داخل إيران اليوم] هي بين الإسلام الديمقراطي والإسلام الاستبدادي»[١١٧].

(١١٦) "Khatami Vows to Struggle for Establishment of Real Islam in Iran," IRNA, 27 November 2002.

(١١٧) "Iran Reformist Leader Warns of "Religious Dictatorship"," Agence France Presse, 13 December 2002.

كلما تعمّق أحدنا في التشابهات الدينية والسياسية بين إنكلترا القرن السابع عشر وبين إيران في عهد خاتمي في القرن الحادي والعشرين، كلما تعاظمت دهشته من درجة التشابه بين الحالتين. في كلتا الحالتين، كان الاستبداد مبرراً باستدعاء مفهوم الحقّ الإلهيّ للملوك ورجال الدين. «إنّ الحقّ الأبويّ للحكومة أمرٌ يأمر به الله للحفاظ على البشريّة» هكذا كان يؤكّد فيلمر(١١٨)، بينما يؤكّد نظيره الإيرانيّ، آية الله علي أكبر مشكيني بأنّ «السلطات والحقوق لـ [القائد الأعلى] هي ذاتها التي كانت للنبيّ [محمد]. فبإمكانه أن يفعل ما يشاء بثروة الأمّة، بل وبالثروات التي يملكها الأفراد أيضاً»(١١٩).

كانت إحدى المكوّنات الرئيسة للنظريّة السياسية لفيلمر في القرن السابع عشر هي أنّ السلطة الأبويّة مرادفة للسلطة السياسية. إنّ رجال الدين المتشددين في إيران اليوم يعتمدون على ذات المقاربة في مفهومهم الاستبدادي عن الحكم. لقد أشار آية الله أحمد آذري قمّي بالفعل إلى أنّ الجمهورية الإسلامية في إيران هي في الحقيقة النطاق الخاص للمرشد الأعلى.

إنّ السلطات مُفوّضة للمرشد [الأعلى] في الدستور هي [امتداد لـ] احتكار القائد لواجباته ومسؤولياته ولا تفرض أي تقييد على سلطاته... [إنّ القائد] مثل رأس العائلة، الذي، على الرغم من أنّه بحكم تقسيم العمل يتولّى مسؤولية التسوّق الخارجي، إلا أنه يُبقي لنفسه حقّ التدخّل في البيت، حيث فوّض العمل المنزليّ لابنه»(١٢٠).

علاوة على ذلك، فإنّ آية الله الخميني نفسه، في محاضراته الشهيرة

---

(١١٨) Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, edited by Peter Laslett (Oxford: Blackwell, 1949), p. 232,

ورد في:

Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, p. 70.

(١١٩) Safa Haeri, "Conservative Clerics Rally in Support of Khameneh'i," Iran Press Service, 27 December 1997.

(١٢٠) ورد في:

Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, pp. 100-101.

حول «الحكومة الإسلامية»، كان أوّل من وضع الخطوط العريضة للدولة الإسلامية الشيعية، مستدعياً فكرة فيلمر حول التساوي بين السلطة الأبويّة والسلطة السياسية. «إنّ ولاية الفقيه مسألة عقلانية وعرضيّة» ويؤكّد الخميني، «إن هذا النوع من المنصب موجود لحماية الأقليّة. نظراً لموقعه وواجباته، فليس ثمة فرق بين حامي الأمّة وحامي الأقليّة»(١٢١).

بمصطلحات النظرية الديمقراطية، فإنّ التشابه الأبرز في هذه المقارنة هو الصراع بين السيادة الإلهيّة والسيادة الشعبية. كان أحد أبرز خصوم لوك هو الكاهن الإنجليكاني تشارلز ليزلي Charles Leslie (١٦٥٠ـ ١٧٢٢). في كتابه «**الضربة القاضية، في إثبات الطابع الأبويّ للحكم (١٧١١)**» يقول ليزلي:

«إنّ ملخّص المسألة بيني وبين السيد هودلي Hoadly [الأسقف الإنكليزي والمُعارض للسلطة السياسية الاكليريكية] هو التالي: إنني أعتقد بأنّ السلطة طبيعيًا ينبغي أن تنزل من الأعلى، أي أن تشتقّ من الأعلى إلى الأسفل، من الله إلى الآباء والملوك، ومن الملوك إلى الآباء والأبناء والخدم. ولكنّ السيد هودلي يُريد أن يعكس الأمور، أن تصعد السلطة من الآباء إلى الأبناء، ومن الرعايا إلى الحاكم، ومن البشر العاديين إلى الله نفسه، والذي يرى المدافعون عن حقوق الإنسان بأنّ مُلكه مُشتقّ من البشر! ويدافعون عن هذه الحجّة. فبما أنّ السلطة تصعد من الأسفل إلى الأعلى، فلا بدّ أن تصل إلى أعلى الذُرا»(١٢٢).

لقد استدخلت المؤسسة الدينية المحافظة في إيران حججاً مشابهة. نُقارن هنا بين تعليقات تشارلز ليزلي وتعليقات آية الله علي أكبر مشكيني في خطبة الجمعة في قم في ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٨:

«إن وصل الخبراء [مجلس الخبراء الدينيين] إلى إجماع حول قيادةِ

---

(١٢١) Ayatollah Ruhullah Khomeini, "Islamic Government," in: Ayatollah Ruhullah Khomeini, Islam and Revolution: *Writings and Declarations of Imam Khomeini,* translated and annotated by Hamid Algar (Berkley: Mizan Press, 1981), p. 63.

(١٢٢) ورد في:

Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, p. 63.

شخص ما، وقال أحدهم بأنه لا يقبل بهذا، فينبغي أن يتمّ إقناعه عقلانياً لتغيير رأيه. وإذا استمرّ في رفضه، فينبغي إجباره على ذلك بالسيف... عليّ أن أقول شيئاً بهذا الصدد. لماذا نرى مجموعة من الأشخاص [يقصد الإصلاحيين]، الذين قد مُنحوا أقلاماً ليكتبوا، ونراهم يريدون أن يشككوا بمعنى وجدوى القيادة المطلقة. ذات مرّة، شرحت معنى «المطلقة»، ولكنهم لم يفهموا كلامي على ما يبدو. ومرة أخرى يعودون للقول: «لماذا ينبغي أن تكون القيادة إلى الأبد؟ ينبغي أن تكون مدّة القيادة محدودة لفترة من الزمن. ثلاث أو أربع سنوات من القيادة كافية لشخص واحد». وأقول: إنّ القيادة واحدة من أهمّ الجوانب الموقّرة للإمامة. إن كان ما يقولونه صحيح، فعلينا أن نقول إنّ الإمام الصادق [الإمام السادس عند الشيعة ٧٠٢ ـ ٧٦٥] كان إماماً لعدّة سنوات، وكان هذا كافياً. بالمثل، فعلينا ان نقول إن النبيّ [محمد] كان أيضاً رسولاً لعدّة سنوات في مكّة، وأنّ هذا كافٍ بالنسبة له. وربما علينا أن نقول بأنّ الله كان إلهاً منذ الأزل، وهذا كافٍ له أيضاً. إنّ هؤلاء الأشخاص يأتون إلينا بخطّة جديدة كلّ يوم. ومن ثمّ يحرّفون الأشياء، ويقولون بأنّ الدور الرقابي لمجلس صيانة الدستور ينبغي أن يُلغى. إنّهم يريدون لمجلس صيانة الدستور أن يجلس كالأحمق، ويراقب الناس يذهبون إلى المجلس [البرلمان] دون أن يكون له دور. إنّهم يريدون أن تكون الطريق إلى المجلس مفتوحة لكلّ من يريد دخول المجلس. هذا هو المجلس، المجلس الذي أسس بفضل دماء ١٠٠ ألف أو ١٥٠ ألف من الشهداء الذين أريقت دماؤهم في سبيل الله. **إنّ القيادة مسألة إلهيّة**»[(١٢٣)].

لو تجاهلنا الفارق الزمنيّ، المقدّر ب٢٨٧ سنة، فإنّ كلاً من تشارلز ليزلي وآية الله مشكيني يبرران القيادة السياسية على أرضيّة إلهيّة ويرفضان

---

(١٢٣) التشديد مضاف.
Vision of the Islamic Republic of Iran Network I, Tehran, in Persian, 21 March 1998.
عقب الانتخابات البرلمانية في ٢٠٠٤، والتي كانت نتائجها محسومة سلفاً بعد منع مئات المرشّحين الإصلاحيين من المشاركة، مما ضمن انتصار المحافظين، أعلن آية الله علي مشكيني بأنّ جميع المرشّحين المحافظين الذين تمّ انتخابهم للبرلمان الجديد قد ضمنوا الموافقة الإلهيّة. «قبل سبعة أشهر... أعطت ملائكة الله قائمة بأسماء المرشّحين وعناوينهم» إلى الإمام الغائب. إنّ الله «يدعم جميع هذه الأسماء»، هكذا قال مشكيني في خطبة الجمعة. انظر:
Jamsheed Barzegar, "Parliamentary Representatives: Elected by the People or Appointed by the Hidden [Shia] Imam?," BBC Persian Service, 13 June 2004.

مفهوم السيادة الشعبية لأسباب متقاربة. لقد كان ليزلي فزعاً من فكرة أنّ السلطة السياسية «مشتقّةٌ. . . من البشر»، بينما نرى مشكيني يعبّر عن رفضه لفكرة «أن تكون الطريق إلى المجلس مفتوحة لكلّ من يريد دخول المجلس».

يمكن لنا أن نتابع مقارنة التشابهات في الحجج السياسية بين المؤيّدين للقانون الإلهيّ وبين المؤيّدين لمبدأ الحكم بالقبول والموافقة الشعبية. إنّ النقطة النظريّة الأكبر من جهة النظريّة الديمقراطية هي التالي: في كلا الحالتين؛ إنكلترا وإيران، فإنّ الأصوات الديمقراطية الصاعدة قد اتّبعت خطوات مشابهة واستدعت حججاً متشابهة لتبرير الانتقال من الاستبدادية الدينية إلى نظام ديمقراطي ليبرالي. لقد اعتمد هؤلاء الأفراد على إعادة تأويل لاهوتي للمعايير الدينية كجزء رئيسيّ من استراتيجيّتهم في إعادة تبيين الأساس الأخلاقي للحكم الشرعي. لقد قبل المؤيّدون لهذا الموقف الجديد بالعديد من الافتراضات الراسخة في الأساس الديني للمجتمع السياسي - خاصة مركزيّة النصّ المقدّس والتقاليد الدينية والتاريخ كنقطة مرجعيّة - بينما قاموا في الآنِ ذاته بإعادة موضعة المبادئ المعيارية للدين في اتجاه الديمقراطية الليبرالية.

خلاصة

كان الاهتمام الأوّل لهذا الفصل هو كيف يمكن للمجتمعات الدينية - بعمق - والتي ترزح تحت حكم مذهبي دينيّ - سياسي لاديمقراطي ولاليبراليّ أن تستدعي الحجج لعقلنة ودعم التحوّل نحو الديمقراطية. إنّ تحليل اللاهوت السياسي لجون لوك يُشير إلى أنّ إعادة تأويل الأفكار الدينية من جهة علاقتها بالحكم، بالإضافة إلى التنافس بين «النصوص المقدّسة المتبارزة»، كانت جزءاً لا يتجزّأ من تطوّر النظريّة الديمقراطية الليبرالية في الغرب. ورغم أنّ المثال الذي يمثّله لوك كان منفصلاً دينياً وجغرافياً عن العالم الإسلامي (في أوروبا البروتستانتية قبل ٣٠٠ عام خلت)، فإنّ تطوّراً مشابهاً يمكن ملاحظته في المجتمعات المسلمة اليوم. إنّ هذا يُشير إلى كونيّة محتملة، يمكن أن تكون صالحة كحالة عابرة للتاريخ والثقافات، حول الطريقة التي يمكن للمجتمعات الدينية أن تُحاجج بها حول الديمقراطية الليبرالية.

إنّ التشابه بين مبادئ الحقّ الإلهيّ للملوك والحقّ الإلهيّ لرجال الدين، بين الكتاب المقدّس والقرآن، بين المسيحية والإسلام، وبين عصر جون لوك وعصر محمد خاتمي، كلها تشابهات صادمة. في كلتا الحالتين، كان النقاش حول التوجّه المستقبلي للمجتمع الإنكليزي/الإيراني قد حدث ويحدث عبر إعادة تأويل - وليس عبر الرفض القاطع - للأفكار الدينية وعبر الحركة الدقيقة للأفكار في الواقع، في اتجاه التعددية السياسية، والتسامح مع المعارضين، والحكومة الممثّلة. إنّ الملحدين، واللاأدريين، والعلمانيين المتأثّرين بالعلمانية الفرنسية لا يتّبعون هذه العملية. ليس مصادفة على سبيل المثال أنّ العمل العظيم لأحد قادة الفلسفة في إيران، عبد الكريم سروش، مُكرّس لإعادة تأويل المعرفة الدينية، القبض والبسط في الشريعة(١٢٤).

علاوة على ذلك، فإنّ اعتقال ومنع كتابات على سبيل المثال رجل الدين البارز آية الله علي حسين منتظري، بالإضافة إلى رجال الدين من أمثال محسن كديور وحسن يوسفي إشكواري يُشير إلى أزمة الشرعيّة التي يُعاني منها النظام الإيراني. فمثل هذه الشخصيات الدينية تثير خطراً خاصاً لرجال الدين المحافظين في الحكم، بسبب انتشار تأويلها شبه الديمقراطي والليبرالي للإسلام والذي يُقوّض احتكار التأويل الديني الذي تحاول النخبة المحافظة الإيرانيّة فرضه. إنّ النظام الحاكم يستطيع بسهولة إزاحة الشخصيات السياسية العلمانية، فهي لا تمثّل تهديداً للشرعيّة الأخلاقيّة للسلطة السياسية بسبب افتقارها للأصالة؛ بينما يمتلك اللاهوتيون والديمقراطيون المسلمون قدرة أكبر على التحدّي الجدّي، لأنهم تحديداً يقبلون بإطار العمل الديني للسياسة الذي يعمل المحافظون وفقه، على أنّه يُقدّم تأويلاً مختلفاً للعلاقة بين الإسلام والسياسة.

حتى شيرين عبادي الحائزة على جائزة نوبل للسلام في ٢٠٠٣، بقيت

---

(١٢٤) AbdolKarim Soroush, *Qabz va Bast-i tiorik-i Shari'at* [Theory on the Contraction and Expansion of the Shari'a) (Tehran: Mu'assassah-yi Farhangi-yi Sirat, 1990). In English the standard reference is: AbdolKarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, translated and edited by Ahmad Sadri and Mahmoud Sadli (New York: Oxford University Press, 1999).

لمعالجة فكرية متبصرة، انظر:

Fred Dallmayr discussion of Soroush's thesis on Islam and democracy in: Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices* (New York: Palgrave, 2002), pp. 167-184.

حريصة على العمل داخل إطار الثقافة السياسية الإسلامية في إيران في دفاعها عن كونية حقوق الإنسان. لقد خطت خطواتها بحذر متحاشية القول بأنّ الدفاع عن حقوق الإنسان على أساس المبادئ العلمانية حصراً لا يمكن أن يتصالح مع القراءات الجديدة للفقه والقانون الإسلامي. «إنّ الإصلاح التدريجيّ للقوانين الإسلامية التي تقترحها يمكن أن يعني استعمال «العقلانية» التي تصفها بأنها «مقياس الحكم والتقدير للكلمة المقدّسة» لتحديد أيّ من القوانين كان مرتبطاً بتاريخ مضى، ولا بدّ من تعديله أو نبذه»[(١٢٥)]. في خطاب تلو خطاب، شقّت شيرين طريقها مؤكّدة على عدم وجود تعارض بين الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان. «إنّ ضعف الديمقراطية في العالم الإسلامي» تقول: «لا ينبعث من جوهر الإسلام، وإنما ينشأ من عدم إرادة الدول الإسلامية لأسباب مختلفة **اعتناق تأويل للإسلام** يتوافق مع قيم حقوق الإنسان، والحفاظ على الحريات الفرديّة والاجتماعية، ويدافع عن الحكم الديمقراطي»[(١٢٦)].

إنّ شخصيات كشيرين عبادي، ويوسف صانعي، ومحسن كديور، وعبد الكريم سروش يذكروننا بالدور الحاسم الذي لعبه من يمكن أن نطلق عليهم «المفكّرين الدينيين» في تعزيز التطوّر السياسي في بيئات دينية محافظة سياسياً. عبر وضع حججهم الأخلاقية في نقطة المنتصف بين التقليد والحداثة، فإنهم يقومون بعملية التجسير في سبيل التحوّل من الاستبدادية إلى الديمقراطية الليبرالية. إنّ هذا صحيح، خاصة عندما يتعلّق الأمر بتقديم ابتكارات فلسفية ولاهوتيّة جديدة في مجتمعات لا تمتلك تقاليد ديمقراطية ليبرالية.

يُمكن أن يُنظر إلى لوك أيضاً كمفكّر دينيّ. وبينما قد يبدو هذا القول صادماً للجمهور الغربيّ العلماني، الذي اعتاد النظر إلى لوك كأب مؤسس للتنوير (العلماني)، فإنّ مؤرّخي السياسة يجب أن يتقبّلوا هذا الرأي وهذا

---

(١٢٥) De Ballaigue, *The Struggle for Iran*, p. 76.

(١٢٦) Shirin Ebadi, "Islam, Democracy and Human Rights," (Lecture, Syracuse University, 10 May 2004), published in: *Syracuse University News*, 12 May 2004 (emphasis added). For an elaboration on these remarks see Shirin Ebadi, *Iran Awakening: One Woman's Journey to Reclaim Her Life and Country* (New York: Random House, 2007), pp. 121-122.

التشخيص. فمن خلال الأساس الذي يقوم على المعايير الدينية التقليدية في مجتمعه، كان لوك قادراً على القيام بقطيعة مع الإجماع حول الحكم في مجتمعه وأن يدافع عن فلسفة سياسية جديدة دون تنفير الجمهور السياسيّ عنه. لقد لاحظ إيان شابيرو بذكاء بأنّ «لوك شخصيّة هجينة. لقد أقام حججاً استمرّت وبقيت كسماتٍ راسخة للحجج السياسية في الغرب، ولكنه فعل ذلك بطريقة تعكس وتجسّد القلق ما قبل الحداثيّ. إنّ قراءة لوك تكشف لنا أننا نمتلك صلات أكثر تعقيداً مع ماضينا مما يُظنّ عادة»[١٢٧].

حين ندرس الفلسفة السياسية في بداية القرن الحادي والعشرين، فإنّ الجذور الدينية للديمقراطية الليبرالية الحديثة تفلت أحياناً من مركز انتباهنا. إنّ القراءة النقديّة للاهوت السياسي لجون لوك تُذكّرنا بالأصول اللاهوتيّة للسياسة الحديثة، كما أنّها تُساعدنا في تسليط الضوء على الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية في السياسات غير الغربية، حيث ما زال الدين يُشكّل مكوّناً رئيساً من مكوّنات الهويّة، وحيث ما تزال الجماعات الدينية، والمفكّرون الدينيون، والأحزاب السياسيّة، التي تقوم على قاعدة دينية، فاعلةً وناشطةً في المجتمع.

يعود الفضل إلى لوك في صياغة الخطوط العامة للديمقراطية الليبرالية الحديثة. لقد أُخذت أفكاره إلى مدى أبعد وأوسع مما حصل مع الفلاسفة الآخرين كروسو، أو توماس باين، أو ميل. إنّ المنهجيّة التي اتبعها لوك في فلسفته السياسية يجب ألا تُنسى. بإدراك متأخر، يمكننا اليوم أن نرى بأنّ عمله كان مركزيّاً في تاريخ الديمقراطية الليبرالية. في نقده للملكيّة المطلقة والتعصّب، كانت قوّة حجة لوك تكمن في أنّ المؤيّدين للملكيّة المطلقة والتعصّب قد أخطؤوا قراءة وتطبيق التعاليم الأخلاقيّة للإنجيل. «إنّ الكتاب المقدّس لا يقول كلمة واحدة حول هذا»، كانت هذه العبارة ملازمة للوك كلما تابع في هدم قاعدة من القواعد القديمة للفلسفة السياسية الغربية[١٢٨].

في العالم الإسلامي اليوم، ظهرت ظاهرة مماثلة من إعادة التفكير في

(١٢٧) Ian Shapiro, "Introduction: Reading Locke Today," in: Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration* (Shapiro ed.). p. xiv.

(١٢٨) Locke, *First Tract on Government*, vol. 1, p. 49.

الأفكار الدينية التي ظهرت في إنكلترا القرن السابع عشر. بعد يوم من إعادة انتخابه في ولايته الثانية، علّق الرئيس خاتمي قائلاً بأنّ «الشعب قد أظهر التزامه **بالمعنى الحقيقيّ للدين** وبمطالبه بالحريّة والعدالة. . . وحاجته الآن وفي المستقبل هي تأسيس وتعميق الديمقراطية وحقوق الإنسان، جنباً إلى جنب، مع الدين»(١٢٩).

إننا جميعاً نراقب الدراما السياسية الإسلامية وهي تتحرّك وتتشكّل عبر الممارسة. وكما لاحظ إقبال أحمد، فإنّ الدرس الرئيس الذي علينا تعلّمه من التجربة الأوروبية في التحديث السياسي، والمتصلة بالسياق الإسلامي، هي أنه «لا تغير سياسياً مهماً يحدث دون أن يكون الشكل الجديد متصلاً بطريقة ما بالقديم. إنّ مثل هذا التغير لا يحدث دون أن تُزرع الأفكار في التربة المناسبة لها»(١٣٠). إنّ هذه الحقيقة حول التغيّر الاجتماعي تنطبق على حالة لوك في إنكلترا القرن السابع عشر كما تنطبق على حالة خاتمي في إيران القرن الحادي والعشرين، حيث تكون إعادة تأويل الأفكار الدينية عاملاً حاسماً مؤثّراً في عمليّة ومسار التحوّل نحو الديمقراطية والليبرالية.

(١٢٩) "Re-elected Iran Leader Vows "Freedom, Justice"," Associated Press, 11 June 2001 (emphasis added).

(١٣٠) Emran Qureshi, unpublished interview with Eqbal Ahmad, 21 December 1994.

الفصل الثالث

تشريح مختصر للعلمانية:
في تفحّص الصلة بينها وبين الديمقراطية الليبرالية

«إنّ أحد أهمّ الإخفاقات لدى معظم المفكّرين العرب والغربيين اليوم، هو أنّهم قد قبلوا دون مناقشة أو تفكير جديّ مصطلحات مثل العلمانية والديمقراطية، كما لو أنّ الجميع يعرفون ماذا تعني هذه المصطلحات»

إدوارد سعيد

يستكشف هذا الفصل تاريخ العلمانية وعلاقتها بالسياسة. إنّ هدف الفصل هو تعميق إدراكنا لمفهوم العلمانية السياسية وفهم علاقتها بالديمقراطية الليبرالية. وبعيداً عن محاولة معالجة الموضوع معالجةً شاملة، فإنني سأعمد إلى تفحّص مختلف تعريفات العلمانية، وخلفيتها التاريخية التي منحتها وجودها الحاضر، والمشاكل السياسية التي تسعى العلمانية إلى حلّها، كما أنني سأتفحّص كتابات أهمّ الفلاسفة السياسيين الذين ساهموا في تسليط الضوء على هذا الموضوع، كما أنني سأستعرض بعض النماذج السياسية المختلفة من العلمانية التي وصلت إلينا عبر التاريخ السياسي للغرب.

إنّ أوّل موضوع سأتفحّصه هو الجذور التاريخية للعلمانية. وهذا أمر ضروريّ للغاية، لأنّ مصطلح «العلمانية» غالباً ما انتشر مُحاطاً بغموضٍ يُضرّ بالوضوح التحليليّ المطلوب. إنّ أيّ نقاش جدّيّ حول العلمانية ينبغي أن يبدأ أوّل ما يبدأ بمحاولة تعريف المفهوم سياسياً. إنني أحاجج بأنّه على الرغم من أنّ مفهوم العلمانية يبدو غامضاً دوماً، فإنّ ثمة قاسماً مشتركاً يجعل العلمانية السياسية تُشير في الحدّ الأدنى إلى شكل من الفصل (يُميّز ويُفرّق) بين نطاق الدين ونطاق الحكم.

يمكن أن نجد إضاءات عديدة تبدد الطبيعة الغامضة للعلمانية في التجارب التاريخية المختلفة للعلاقة بين الكنيسة والدولة في أوروبا. لقد سمح ذلك بظهور أكثر من شكل من العلمانية السياسية. في التقليد الغربي، يمكن التمييز بين شكلين مختلفين ومترابطين في آن، وهما ما يمكن أن نطلق عليه: النسخة الناعمة (المتصالحة مع الدين) وهي العلمانية الأنكلو ـ أمريكية والنسخة الصلبة (المعادية للدين) في الجمهورية الفرنسية. تُشير هذه الأمثلة إلى أنّ العلمانية ليست وحدة واحدة وإنما هي مختلفة باختلاف التجربة التاريخية للعلاقة بين الدولة والكنيسة وباختلاف سيرورة بناء الدول في الديمقراطية الناشئة.

أما الموضوع الثاني الذي سيتفحّصه هذا الفصل فهو العلاقة الدقيقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية. فبينما كتب عدد من الكُتّاب، من ألكسيس دي توكفيل في بدايات القرن التاسع عشر إلى ريتشارد رورتي في نهايات القرن العشرين حول هذه العلاقة، فإنّ عدداً قليلاً جدّاً من الكتّاب قد نظّروا حول مسألة الحدود الدستورية والمؤسساتية بين الدين والدولة، والضرورية للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية. إنّ المشكلة الرئيسة في القبض على هذا الموضوع هو أنّ العلمانية غالباً ما تُفترض ضرورتها من أجل الديمقراطية الليبرالية، ولكنّ هذا الموضوع لا يحظى بالحجاج والمرافعة المطلوبة. لمعالجة هذه القضية الحساسة سأعتمد على العمل النظري المتأخر لألفريد ستيبان.

إنّ نظرية ستيبان حول الدين والديمقراطية مهمّة للعديد من الأسباب، ولكن السبب الرئيس من بينها هو أنّها تركّز على نقاط محددة من الاحتكاك بين الجماعات الدينية والدولة الديمقراطية الليبرالية. وبينما يصرّ ستيبان على ضرورة وجود شكل من الفصل بين الدين والدولة للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية، فإنه أيضاً يُطوّر نظريّة متعددة الجوانب تسمح بوجود سيناريوهات متعددة يمكن للدين والديمقراطية الليبرالية أن يتعايشا من خلالها. إنّ لأطروحة ستيبان صلة خاصة بالنقاش المعاصر حول الإسلام والديمقراطية خصوصاً، بسبب المنهج الدقيق الذي يتّبعه ستيبان في مقاربة العلاقات النظريّة بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية.

نحو تعريف مفهوميّ للعلمانية

ما الذي تعنيه كلمة «علمانية» بالضبط؟ ما هي القيم التي تنشدها وما هي المشاكل التي تحاول حلّها؟ هل تعني العلمانية موقفاً مناهضاً للإكليروس، أم تعني الإلحاد، أم إلغاء الدين، أم حياديّة الدولة ووقوفها على مسافة واحدة من جميع الأديان، أم إقصاء الرموز والشعارات الدينية عن الحيّز العام، أم الفصل بين الحيّز الخاص والعام، أم الفصل الكامل بين الدين والسياسة، أم الفصل بين مؤسسات الدولة وتأثيرات الدين؟ هل تعني جميع ما سبق أم بعضه أم لا شيء منه؟ إن كان ثمّة ما يمكن أن نكون على يقين منه فهو أنّ المفهوم نفسه محلّ نزاع عميق، أو كما لاحظ تشارلز تايلور «إنه ليس أمراً واضحاً تماماً ما الذي تعنيه العلمانية»[1].

بتتبّع جذور مصطلح «علماني secular»، يلاحظ نيكي كيدي Nikki Keddie بأنّ الكلمة «مُشتقة في اللغة الإنكليزية الوسيطة من المفردة الفرنسية القديمة seculer (والتي اشتقّت بدورها من اللاتينية saecularis). إنّ المفردة تُحيل بالأصل إلى رجال الدين الذين لا يخضعون لنظام الرهبنة». يضيف كدي: «في الإنكليزية الوسيطة، تُحيل المفردة أيضاً إلى مملكة «الدنيا» كمقابل للعالم الإلهيّ، فقد احتكرت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية تاريخياً المقدّس ومملكة الآخرة في أوروبا»[2].

(١) Charles Taylor, "Modes of Secularism," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 31.

حول خلفية الموضوع، انظر:

Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn* (New York: Palgrave, 2006), pp. 10-180; Steve Bruce, *God Is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 1-44; Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate; the Secularization Thesis* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 1-7; David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978), pp. 12-99; Robert Bellah, *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-traditionalist World* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), pp. 20-50; Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), pp. 3-32, and Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), pp. 21-66.

(٢) Nikki Keddie, "Secularism and Its Discontents," *Daedalus*, vol. 132, no. 3 (Summer 2003), p. 14

يُشير جون كين إلى أنّ «الجذور الفكرية [للعلمانية] عميقة» وهو يعبّر عن تفاجئه بأنه حتى اليوم «لم تُكتب دراسة علميّة جينالوجية شاملة حول جذور العلمانية»[٣]. في دراسته الاستقصائية الموجزة حول هذا المفهوم، يلاحظ كين بأنه خلال القرن السادس عشر كان مصطلح «علماني... يخضع للتحديث» وأصبح يُفهم بمعنى انتقال الاستعمال من الكنسي إلى المدني... وأصبحت «العلمنة» مرتبطة بعملية من تقليص نفوذ الدين، كما أنّ المصطلح كان يستعمل في الدوائر القانونية والإكليروسية لوصف انتقال الأملاك أو المؤسسات الدينية إلى مُلكيّة الأفراد العاديين، أو انتقالها إلى الاستعمال الزمني»[٤]. اقتباساً من أوّل معجم للغة الإنكليزية، والذي نظّمه صموئيل جونسون Samuel Johnson (ونُشر في ١٧٥٥)، يلاحظ كين بأنّ العلمانية في تلك اللحظة في التاريخ الإنكليزي كانت تعني «الدنيوية worldliness؛ الاهتمام بالأشياء الموجودة في الحياة الحاضرة... تحويل الممتلكات من الحيازة الروحيّة إلى الاستعمال العمومي... العمل في الدنيا»[٥].

في دراسته الأنثروبولوجية، يتتبع طلال أسد المصطلح إلى منتصف القرن التاسع عشر في شمال غرب أوروبا. ويلاحظ بأنّ مفردتي «العلمانية» و«العلمانيين» قد قُدمتا من قبل المفكرين الأحرار الليبراليين لتفادي الاتهام بالإلحاد (وهو ما كان يعني الموت في مجتمع لا يزال دينيّاً بدرجة كبيرة). ويتناول مثال جورج يعقوب هوليوك George Jacob Holyoake (١٨١٧ - ١٩٠٦)، المصلح الاجتماعي والناشط في الطبقة العاملة، مع بداية تداول مصطلح «العلمانية» في ١٨٥١[٦]. في كتاب هوليوك «مبادئ العلمانية»، يُعرف المفهوم بالتالي:

«إنّ العلمانية هي دراسة كيفية تعزيز الرفاه الإنساني عبر الوسائل الماديّة، وقياس الرفاه الإنساني بحجم المنفعة، وجعل خدمة الآخرين واجب

(٣) John Keane, "Secularism?," in: David Marquand and Ronald Nettler, eds., *Religion and Democracy* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 6.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه. لمزيد من التفصيل في تطوّر استعمال مصطلح «العلمانية»، انظر: Keddie, Ibid., p. 15, and Taylor, "Modes of Secularism," pp. 31-35.

(٦) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 23-24.

حياة الإنسان. إنّ العلمانية تتعلّق بالوجود الحاضر للبشر، وبأفعالهم، وهي القضية التي يمكن اختبارها عبر معايشة هذه الحياة، والتي تهدف إلى تطوير الطبيعة الفكرية والمعنوية والماديّة للإنسان إلى أعلى نقطة ملموسة، كما أنها تعني أنّ الواجب الفوريّ على المجتمع: غرسُ فكرة الاكتفاء العملي بالأخلاق الطبيعية بعيداً عن الإلحاد، أو عن التأليه، أو المسيحية، وذلك عبر جعل أتباعها [أي العلمانية] ينخرطون في تحسين حياة البشر بالوسائل الماديّة، وجعل ذلك هو القاعدة التي تتأسس عليها الوحدة العامة لجميع أولئك الذين يريدون ضبط الحياة بالعقل وتحسينها بخدماتهم»(٧).

مع مجيء القرن التاسع عشر، ظهرت العلمانية كمقولة علمية، وبدأت تُستعمل في العلوم الاجتماعيّة مع أعمال أوجست كونت، وإيميل دوركهايم، وماكس فيبر، وكارل ماركس، وفرديناند تونيز، وإرنست ترولتش. يذكر نيكي كدي ثلاثة معانٍ تُفهم بها العلمانية اليوم. (١) «الازدياد في عدد الأشخاص الذين يمتلكون قناعات وممارسات علمانية» (٢) «تقليل تحكم الدين وتأثيره في المجالات الكبرى في الحياة» (٣) «زيادة درجة الفصل بين الدولة والدين والضبط العلماني للمؤسسات الدينية سابقاً، وللعادات والأعراف»(٨).

إن التفكير في العلمانية يرتبط بثلاثة حقول كبرى في العلوم الاجتماعية: الفلسفة، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية. فلسفياً، تُحيل العلمانية إلى رفض التعالي والميتافيزيقا مع التركيز على ما هو موجود وخاضع للتجربة. وهذا ما كان هارفي كوكس Harvey Cox يعنيه حين اعتبر بأنّ العلمانية «تحرير للإنسان من وصاية الدين والميتافيزيقا، وتحويل اهتمامه بعيداً عن عالم الآخرة نحو هذا العالم»(٩). في علم الاجتماع، ترتبط العلمانية بالتحديث: عملية تدريجية تقود إلى ضعف تأثير الدين في المؤسسات الاجتماعية، وفي الحياة العامة، وفي العلاقات الإنسانية. إنّ هذا الفهم للعلمانية سائدٌ ومنتشر في النقاشات العامة حول الموضوع وهو ما وصّفه بيتر برجر Peter Berger بأنه

---

(٧) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism*, 3rd ed. rev. (London: Austin, 1870), vol. II.

(٨) Keddie, "Secularism and Its Discontents," p. 16.

(٩) Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: MacMillan, 1966), p. 17.

«عملية تخرج بها شرائح من المجتمع والثقافة من هيمنة المؤسسات والرموز الدينية»[١٠]. سياسياً، تدور العلمانية حول الفصل بين المجال العام والخاص، وعلى وجه الخصوص، الفصل بين الدين والدولة[١١]. هذه التفرقة الثلاثية تُشبه بدرجة كبيرة التقسيم الثلاثي الذي عقده تايلور للعلمانية، وهو على النحو التالي:

- العلمانية الأوّلى secularity هي تراجع الدين من الحيز العام، وتضاؤل دوره في حياة البشر، أو الفصل بين الكنيسة والدولة في المجال العام.

- العلمانية الثانية هي تضاؤل القناعات والممارسات الدينية العلنيّة في الديمقراطيات الليبرالية الغربية، كارتياد الكنائس، وهي مرتبطة بالعلمانية الأولى، ولكنها مختلفة في النطاق والمجال.

- العلمانية الثالثة هي تحوّل فهمنا لذواتنا فيما يتعلّق بالدين، والاعتراف بأنّ شيئاً ما قد كُسف أو غَرب مع ظهور أنظمة الاعتقاد البديلة. إنها الأشكلة problematization التي عاشها العالم المسيحي اللاتيني حول الموضوع ما بين ١٥٠٠ ـ ٢٠٠٠ م والتي تظهر وراء الشروط وفي خلفيّة سيرورة تطوّر العلمانية في المدة الزمنية الطويلة longue durée[١٢].

الجذور الأوروبية للعلمانية

إنّ التعريف الثالث لتشارلز تايلور للعلمانية (الثالثة) يُنبّهنا إلى تغيّر تصوّرنا للمفهوم على مدار التاريخ. إنّه يُذكّرنا بأنه في عام ١٥٠٠م، لم يكن الإلحاد خياراً أيديولوجياً، حيث «كان من المستحيل عملياً ألا يؤمن المرء بالإله»، بينما هو اليوم «أحد الخيارات البشريّة الممكنة من بين الخيارات

(١٠) Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), p. 107.

(١١) لقد استعرت هذه الطريقة المبسّطة في التفكير في العلمانية من:
Luthfi Assyaukanie, *Islam and Secularism in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).

(١٢) مستقى من ملاحظات من مساق قدّمه تايلور:
Charles Taylor, "Secularization," University of Toronto, Department of Political Science, 8-18 November 2004.

يمكن العثور على مناقشة لهذه النقطة في مقدمة:
Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 1-22

الأخرى»[١٣]. كنتيجة لذلك، أصبحت الأسئلة الاجتماعية المتعلّقة بالدين قضايا محلّ نزاع وصراع. في التأكيد على موقف تايلور، يحتاج أحدنا إلى التفكير فقط في النقاشات المعاصرة في الغرب حول الإجهاض، وأبحاث الخلايا الجذعية، والزواج بين مثليي الجنس، فجميع هذه القضايا مرتبطة بقضية الدين والدولة.

في محاولته لتحديد الجذور السياسية للعلمانية، يُحيل جون كين إلى كتابات جون ويكليف John Wycliffe (مقالة في السيادة المدنية ١٣٧٤)، ووليام الأوكامي William of Ockham (خطاب قصير حول الحكومة الطاغية ١٣٣٤ ـ ١٣٤٧)، ومارسيليوس من بادوا Marsilius of Padua (دفاعاً عن السلام ١٣٢٤)[١٤]. لقد أدى الصراع بين هؤلاء الرجال، وكتاباتهم المعارضة، وبين البابا، خلال القرن الرابع عشر إلى توتّر مبكّر وصدع بين السلطة الدينية والعلمانية في العالم المسيحي اللاتيني[١٥].

لقد كان كلّ من الإصلاح البروتستانتي والحروب الدينية في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، حدثاً محورياً بلا شكّ في التطوّر التاريخي للعلمانية السياسية[١٦]. وفقاً لتشارلز تايلور «فإنّ أصول

---

(١٣) Taylor, A Secular Age, p. 3.

(١٤) John Wycliffe, *Tractatus de civili dominio*, edited by Reginald Lane Poole (New York: John Reprint, 1966); William of Ockham, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, translated by John Kilcullen; edited by Arthur Stephen McGrade (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), and Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, edited and translated by Annabel Brett (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005).

(١٥) Taylor, "Secularization," pp. 6 and 10.

اعتماداً على عمل كارل ياسبرز، يناقش جون بوتنجر ثلاث فترات محوريّة صاغت الرؤية الكونيّة للغرب مع التركيز على العلاقة بين الكنيسة والدولة والكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية. انظر معالجته العلميّة لهذا الموضوع:

John R. Pottenger, *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religion Axis* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2007), pp. 47-91.

(١٦) لا يتيح لي هذا الكتاب التحقيق الشامل لتاريخ العلمانيّة. ولمن يجد في نفسه الاهتمام بهذه المهمّة، فإنني أوصيه بمتابعة ملاحظات خوسيه كازانوفا والقائلة بوجود أربع عمليات مترابطة ومتكاملة ومتبادلة التعزيز، ساهمت في تطوّر العلمنة في الغرب: الإصلاح البروتستانتي، تشكّل الدولة القوميّة، صعود الرأسمالية، والثورة العلمية. انظر دراسته المهمّة:

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1994), pp. 19-39.

العلمانية الغربية الحديثة كانت ماثلة في الحروب الدينية؛ وفي البحث عن مخرج من تعب الحروب وأهوالها. لقد شعر البشر بالحاجة إلى أرضيّة للتعايش بين المسيحيين من مختلف الطوائف والمذاهب»[١٧]. كنتيجة لهذه الأحداث، أصبح سؤال التسامح الديني أحد أكثر الأسئلة السياسية سخونة في العالم المسيحي لمئات السنين[١٨]. علينا أن لا ننسى بأنّ الدين كان المُنظّم الرئيس للحياة في أوروبا لما يزيد على ألف سنة. ففي العصر الذي اتسم بالتعصّب تجاه المخالفين واضطهاد الهراطقة، بدا على نطاق واسع بأنّ فكرة النظام السياسي والتعددية الدينية خروجٌ عن المسيحيّة. لقد كانت الرؤية المهيمنة آنذاك هي أنه في سبيل الحفاظ على النظام الاجتماعي، لا بدّ من وجود كنيسة رسميّة ووحدة دينية بين الناس في المجال العام. ولهذا أصرّ هوبز في **اللفياثان** (١٦٥١) على أنّ الحلّ للحروب الأهلية الإنكليزية لا يتطلّب الفصل بين الدولة والكنيسة بل يتطلّب الوحدة بين النطاقين، وهو ما يخبرنا به العنوان الفرعيّ للفياثان. إنّ هذا الكتاب يدور حول «الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة»[١٩]. في الفصل الثاني عشر «في الدين»، يتحدّث هوبز مباشرة حول هذه النقطة:

«ولكن حيث زرع الله الدين بنفسه وبوحي يفوق الطبيعة، فإنه صنع لنفسه أيضاً مملكة خاصة وأعطى القوانين، ليس فقط بالنسبة للسلوك تجاهه، بل كذلك تجاه الآخرين، وبهذا تكون السياسة والقوانين المدنيّة في مملكة الله جزءاً من الدين؛ ومن ثمّ فإنّ التمييز بين السيطرة الدنيويّة والدينيّة لا مكان له فيها»[٢٠]

---

(١٧) Taylor, "Modes of Secularism," p. 32.

(١٨) Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 128-132.

يضيء زاغورين على كتابات سبستيان كاستيلو، والذي يطلق عليه «أوّل أبطال التسامح الديني». يصوّر زاغورين كاستيلو باعتباره رائداً في محاولة دمقرطة الحدود الأخلاقية بين النظام المدني والدين، حيث ينبغي أن يكون الثاني خارج الحدود المسموح بها للقضاء. هذا التقسيم المبكّر بين عالم السياسة والدين، يمكن أن يُنظر إليه باعتباره صورة مبكّرة من العلمانية. انظر:

Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, pp. 13-22.

(١٩) توماس هوبز، **اللفياثان**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١).

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٢٦. يقول إدوين كورلي بأنّ هوبز لم يدافع عن «الفصل بين الدين والدولة، بل دافع عن خضوع الكنيسة للدولة»، وهذه الملاحظة دقيقة. انظر: =

على الرغم من موقف هوبز الصريح المضادّ للعلمانية في العالم السياسي، والذي يتجسّد في إصراره على أنّ جميع التمظهرات العمومية للدين لا بدّ أن تقرر من قبل صاحب السيادة، فإنّ تشارلز تايلور يُشير إلى أنّ النظرية السياسية لهوبز تضمر نتائج علمانيّة. فهو يُشير إلى النقاش حول العلاقة بين الدين والدولة، والتي ظهرت في قسم متأخّر من اللفياثان (القسم الثالث: في الدولة المسيحية). إنّ القضية التي كان هوبز يحاول حلّها هي التوتّر بين طاعة إرادة الربّ أو طاعة إرادة السيادة. ما الذي يحدث عندما يدرك الفرد بأنّ الإرادتين متصارعتان أو متعارضتان؟ ومن عليه أن يطيع منهما، ضميره أم مَلِكُه؟ وفقاً لهوبز، فإنّ هذه المشكلة «كانت أكثر ذريعة للتمرّد والعصيان، بل وذريعةً للحروب الأهليّة في الدول المسيحية... حين يطيع الإنسان الله والبشر معاً، ثم يكتشف التعارض بين أوامرهما»[٢١].

إن استراتيجية هوبز في الفصل ٤٢ هي إعادة صياغة المشكلة اللاهوتية - السياسية عبر القول «إنه لأمر واضح بما فيه الكفاية أنّه عندما يستقبل الرجل أمرين متعارضين، **ويعرف بأنّ أحد الأمرين هو أمرٌ من الله**، فإنّ عليه أن يتّبعه هو، لا الأمر الآخر، رغم أنّ الأمر الآخر صادر من السيادة القانونية»[٢٢]. في هذه الفقرة، يقدّم هوبز تقييداً مهمّاً في نقاشه. إنه يُشير إلى أنه لا يكفي الاقتناع بأنّ صاحب السيادة قد انتهك كلمة الله لرفض إطاعة أوامر سلطته؛ بل لا بدّ أن يعرف المرء ذلك معرفة أكيدة. إنّ أحد الأهداف الرئيسة لنقاش هوبز برمّته في القسم الثالث من اللفياثان هو إظهار أنّ المحكوم معتمدٌ على صاحب السيادة لمعرفة إرادة الله، وبالتالي، فمن الناحية النظريّة، فإنّ الصراع والنزاع مستبعدٌ بالمطلق[٢٣].

Edwin Curley, "Hobbes and the Cause of Religious Toleration," in: Patricia Springborog, ed., *The Cambridge Campanian to Hobbes's Leviathan* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), p. 309. =

(٢١) Chap. 43, "Of what is Necessary for a Mans Reception into the Kingdome of Heaven," in: Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 402.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٤٠٣ (التشديد مضاف).

(٢٣) إنني أعتمد على مناقشة إدوين كرولي لهوبز والدين، وبخاصة مقدّمته في **اللفياثان**. انظر: Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), p. xlii.
في الفصل السادس والعشرين، يتحدّث هوبز بشكل مباشر حول هذه النقطة «إنني أستنتج بالتالي، =

يُظهر هوبز دعمه للسيادة السياسية المطلقة عبر تبيان أنه حتى لو افترضنا حالة يكون صاحب السيادة فيها كافراً، فإنّ «مقاومته عمل خاطئ يعارض قوانين الربّ... التي تحثّ جميع المسيحيين على إطاعة أمرائهم... في جميع الأمور. أما دينهم، فهو أمر داخليّ وجواني وغير مرئي... عليهم أن يقبلوا جائزتهم في الجنّة وألا يشتكوا أو يتبرّموا من صاحب السيادة المطلقة والقانونية، فضلاً عن أن يحاربوه»(٢٤). وفقاً لتايلور، فإنّ ما يقترحه هوبز هو أنّ «ما يطلبه الدين المسيحي كما يُحدده المذهب لا علاقة له بالحيّز العام» وأنّه «في الحيّز الخاص، يمكن للمؤمن، بل وعليه، أن يفعل ما يطلبه منه ضميره، دون أن يرتكب أيّ خطيئة في احترام الأشكال المعهودة والمراسم». إنّ فحوى حجّة هوبز، كما يُشير تايلور، تحمل في داخلها كموناً علمانياً، بحيث إنه «حين يتمّ دفع منطقها إلى أقصاه، فإنها تعني إخراج الدين برمّته من المجال العام»(٢٥).

بينما تحدّث مارتن لوثر عن «حكومتين منفصلتين، واحدة روحيّة تضبط وتشكّل المسيحيين الحقيقيين و... حكومة علمانية تضبط غير المسيحيين والأشرار وتجبرهم على الحفاظ على السلام الخارجي»، تُرك لجون لوك أن يُقدّم واحدة من أولى مقالاته النظريّة ليبرر الفصل المؤسساتي بين الدولة والكنيسة(٢٦). كما أوضحنا في الفصل السابق، فإنّ الخلفيّة التي قدّم فيها

= بأنه في جميع الأمور التي لا تتعارض مع القانون الأخلاقي... فإنّ على جميع البشر أن يطيعوا القانون الإلهيّ، الذي ينصّ على طاعة قوانين الدولة».

(٢٤) المصدر نفسه، ص٤١٣.

(٢٥) Taylor, "Modes of Secularism," pp. 34-35.

يُشير مارك ليلّى إلى نتيجة علمانيّة مهمّة تلزم عن فلسفة هوبز السياسية. فتحليل هوبز لحالة الإنسان في الطور الطبيعي ودور الإنسان في الشؤون الإنسانية كان ثورة في الفكر الغربي من جهة العلاقة بين الدين والدولة. والإشارة هنا إلى الفصول الأولى من اللفياثان، حيث يناقش هوبز علاقات الإنسان النفسية والاجتماعيّة والبدنيّة بطريقة فريدة كان لها أثرها الراسخ لاحقاً. انظر:

Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), pp. 75-92.

(٢٦) Martin Luther, "On Secular Authority," in: Harro Hopfl, ed., *Luther and Calvin: On Secular Authority* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 10-11.

يستحقّ روجر وليام (١٦٠٣ ـ ١٦٨٣)، والذي سبق لوك بجيل، الإشادة لحجّته المبكّرة حول التسامح الديني والفصل بين الكنيسة والدولة. وليس معروفاً بالضبط لماذا لم يعترف بمساهمته الرائدة في هذه المسألة. للتوسّع انظر:

Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), pp. 34-71.

لوك حججه كانت النقاش المحتدم في أوروبا حول العلاقة بين التسامح الديني والنظام السياسي، وخاصة «أزمة الإقصاء» (١٦٧٩ ـ ١٧٨١) في إنكلترا والتي سعت لإنكار حقّ جيمس الثاني (دوق يورك)، الأخ الكاثوليكي لتشارلز الثاني؛ بوراثة العرش الإنكليزي[٢٧]. في فقرة شهيرة من رسالة في التسامح (١٦٨٩) ـ تعارض الموقف السابق الداعم للوحدة الأكيدة بين الدولة والكنيسة ـ يقول لوك:

«أقول إنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل ذلك فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى»[٢٨].

إنّ موقف لوك في ذلك الوقت حين يُحاكَم بمعايير التسامح والتعددية السياسية للقرن الحادي والعشرين، سيبدو إقصائياً بدرجة كبيرة وضيق النطاق. فحجّته حول التسامح كانت موجّهة بالدرجة الأساس لحلّ مشكلة العداء بين الطوائف البروتستانتية دون أن تُطبّق على الكاثوليك على سبيل المثال. على الرغم من ذلك، فإنّ رسالة لوك كانت محاولة للتسويغ الأخلاقي لمفهوم جديد للعلاقة بين الكنيسة والدولة. لقد كان لحجّته تأثير مهم في السياسة الإنكليزية في ذلك الوقت، ومثّلت قطيعة تاريخية مع الفكر القديم حول العلاقة بين الدين والسياسة، وبين الكنيسة والدولة، وبين النطاقين العام والخاص. إنّ هذا لا يعني بأنّ لوك كان الأب الوحيد لهذه الأفكار، ولكنه لعب دوراً مميّزاً في تنسيق وتأسيس مجموعة من الحجج العقلية والأخلاقية التي عمّقت جذورها في الثقافة السياسية الغربية.

بدءاً بحجة لوك في القرن السابع عشر الداعمة للحريّة الدينية، وصولاً إلى حجة ميل في القرن التاسع عشر القائلة بأنّ التطوّر السياسي يستوجب التحرر من الدين، يمكن للناظر أن يرى مساراً متدرّجاً وواضحاً نحو علمنة

---

(٢٧) يُقدّم زاغورين نقاشاً ممتازاً لخلفيّة هذه الأحداث. انظر:

Zagorin, *How the Idea of Toleration Came to the West*, pp. 188-288.

(٢٨) منقول من الترجمة العربية: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنه (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧)، ص٢٣.

السياسة والمجتمع في أوروبا[٢٩]. «إنّ الآراء القديمة في الدين، والأخلاق والسياسة» يلاحظ ميل في سيرته الذاتيّة، «قد فقدت مصداقيتها في العقول الأكثر ثقافة، كما أنّها فقدت جزءاً كبيراً من تأثيرها وجودتها»[٣٠]. سابقاً، في عمله الكلاسيكي عن الحريّة كتب ميل:

«نتيجةً للمعارك [الدينية]، ونتيجة لها وحدها تقريباً، تمّ تأكيد حقوق الأفراد في مواجهة المجتمع على أرضيّة واسعة من المبادئ، وتمّ تفنيد وكبح قدرة المجتمع على ممارسة السلطة على المعارضين. لقد أكّد الكتّاب العظام، والذين يدين لهم العالم بترسيخ «الحريّة الدينية»، على حريّة الضمير باعتبارها حقّاً لا يقبل النقض، وأنكروا أن تكون قيمة الإنسان بالنسبة للآخرين مرتبطة باعتقاده الديني»[٣١].

الثورة الفرنسية

لقد كانت الثورة الفرنسية وصعود القومية الحديثة تطوّراً مركزياً في تاريخ العلمانية. لقد تمّ استبدال الهوية الدينية تدريجياً بأشكال اجتماعية جديدة مرتبطة بظهور الدولة ـ الأمة وظهور فكرة المواطنة. لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مرادفاً للنظام القديم، وهو ما أدى إلى مصادرة أملاك الكنيسة، وطُلب من القساوسة أن يقسموا بالولاء للجمهورية الفرنسية الجديدة بدلاً من البابا. وتمّ اضطهاد من لم يقبل ذلك من القساوسة، خصوصاً في عهد الإرهاب الشهير (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤)، تحت قيادة روبسبير. يُشير وليام دويل William Doyle إلى أنّ الكنيسة كانت «المحرّك الرئيس لمعارضي النظام الجديد»، وقد استمرّ الحال على ما هو عليه إلى أن تمكن نابليون بونابرت من عقد اتفاق مع البابا «يُصالح بين الكاثوليك وبين النظام الحاكم الجديد ويعيد تأسيس الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا» تحت سيطرة الدولة هذه

---

(٢٩) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion* (New York: Greenwood Press, 1969), pp. 3-122. For background reading see Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975), pp. 21-37; Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, pp. 105-125, and Taylor, *A Secular Age*, pp. 352-419.

(٣٠) John Stuart Mill, *Autobiography* (New York: Penguin Books, 1989), p. 180.

(٣١) John Stuart Mill, *On Liberty*, edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb (New York: Penguin Books, 1985), pp. 66-67.

المرّة[٣٢]. خلال تلك الفترة، كان التوتّر بين باريس وروما كبيراً لدرجة أدّت إلى أن تقوم القوات الفرنسية بالزحف إلى روما، ليس مرّة واحدة، بل مرتين (في ١٧٩٨ و١٨٠٩)، بالإضافة إلى ما حدث أثناء ذلك من عملية اختطاف الباباوات المعارضين. كلّ هذا أعطى للنظام العلماني الجديد نكهة معادية للدين ورجال الدين، وهو ما بقي حاضراً وقائماً في العلمانية الفرنسية. لقد صمدت الاتفاقية البابويّة قرناً من الزمن إلى عام ١٩٠٥، حيث وجّهت الجمهورية الفرنسية الثالثة معركة جديدة ضدّ الإكليروس، عبر تقديم قانون الفصل بين الكنيسة والدولة. لقد تمّ تحديث هذا القانون مؤخّراً في ٢٠٠٤ بسبب المخاوف من تهديد المهاجرين المسلمين للعلمانية الفرنسية.

بالنظر المتفحّص إلى التاريخ، يمكن لنا أن نتبيّن وجود نوعين منفصلين، وإن كانا مرتبطين، من العلمانية السياسية التي ظهرت في الغرب. وفقاً لـبيخو باريخ Bhikhu Parekh:

«إنّ الأطروحات العلمانية يمكن أن تأخذ عدة أشكال، على أنّ ثمة شكلين شائعين من العلمانية.. النسخة الناعمة من العلمانية، والتي تفصل بين الدولة والدين وتمنع الدولة من أن تفرض، أو تُمأسس، أو تؤيّد رسمياً أيّ دين... وينبغي عليها أن تحافظ على موقف من عدم التمييز تجاه الدين. في النسخة الصلبة من العلمانية يتمّ الفصل أيضاً بين الدين والسياسة ويُشترط للنقاشات والمداولات السياسية أن تكون خاضعة جميعها للأسباب العلمانية فقط»[٣٣].

---

(٣٢) William Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 76. For background reading see John McManners, *The French Revolution and the Church* (London: S.P.C.K., 1969), pp. 140-150, and Nigel Aston, *Religion and Revolution in France, 1780-1804* (Washington, DC: Catholic University of America, 2000), pp. 279-335.

(٣٣) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 322.

ينخرط باريخ في النقاش الجاري حول العلاقة بين الدين والديمقراطية، بين أولئك الذين يرون أنه لا مكان للدين في التداول الديمقراطي حول قضايا السياسة العامة وبين الذين يرفضون هذا الموقف. كما ذكرنا سابقاً، فإنّ جون رولز هو المنظّر الأبرز للموقف السابق، بالإضافة لروبرت أودي، بينما تضمّ قائمة أصحاب الموقف المقابل كلاً من نيكولاس ولترستورف، فيت بدر، ونانسي روزنبلم، ولوكاس سوين وآخرين. إنّ المساهمة الرئيسة لرولز في هذا الموقف تكمن في الفصل الخامس والسادس من:

= John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

في ضوء هذه النماذج المختلفة للعلمانية، ربما يكون من الأدقّ الحديث عن علمانيات متعددة بدلاً من الحديث عن علمانية واحدة. إنّ الاعتراف بأنّ السياسات العلمانية ليست واحدة يُتيح لنا أن نفكّر بإمكانية العلمانية في المجتمعات غير الغربية. إنّ ما يتضمّنه هذا القول هو أنّ تلك المجتمعات قد تتمكن من تطوير نسخة خاصة بها من العلمانية التي، كما سأحاجج لاحقاً، هي أمر جوهريّ لتوطيد وتعزيز الديمقراطية الليبرالية. لقد لاحظ تشارلز تايلور بأنّ «هناك حقيقة ما في الادّعاء بأنّ للعلمانية جذوراً مسيحية، ولكن من الخطأ الظنّ بأنّ هذا يحدّ من تطبيقات أشكالها وصيغها على المجتمعات ما بعد المسيحية»[٣٤]. إنّ ما هو مطلوب هنا هو تفحّص العلمانيات المقارنة في العالم غير الغربي. كيف تتعامل الديمقراطيات الناشئة في تلك الأجزاء من العالم مع سؤال العلاقة بين الدين والدولة، وكيف تتناقش للوصول إلى أساس توافقيّ يتأسس على إجماع واسع؟ ما هي العوائق التي تواجه ذلك؟ ما هو النموذج الأوروبي من العلمانية، إن كان ثمة، الذي تسعى تلك المجتمعات للاقتداء به؟ وكيف يمكن أن يستوعب التقاليد المحلّية؟ على نطاق أوسع، ما هي الشروط الاجتماعية المنتجة لشكل من العلمانية السياسية، الذي تتيح للديمقراطية أن تزدهر؟ إنّ هذا الموضوع المهمّ والكبير خارج عن نطاق هذا الفصل، وبدلاً عن ذلك، سأركّز بشكل محدد على التقاليد الغربية والدروس المقاربة التي ينبغي أن نتعلمها في سياق

= ويظهر النقاش بين ولترستورف وأودي في عملهما المشترك:
Nicholas Wolterstorff and Robert Audi, *Religion in the Political Sphere* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

انظر أيضاً المقالات ذات الصلة:
Veit Bader: "Religions and States: A New Typology and Plea for Non-Constitutional Pluralism," pp. 55-91; Nancy Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity and the Cold Should of Liberal Democratic Thought," pp. 23-53, and Lucas Swaine, "Institutions of Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism," pp. 93-118, in: *Religious Pluralism, Politics and the State,* vol. 6, no. 1 (special issue: "Ethical Theory and Moral Practice") (March 2003).

معظم هؤلاء المعارضين لموقف رولز وأودي يدافعون عن وجود تناغم كامن بين الدين والديمقراطية. ويمثّل فرانك كونينجهام استثناءً لهذه القاعدة، فهو يحاجج أنه على الرغم من ضرورة وإمكانية التلاقح، فإن ثمة نزاعاً جوهرياً يصعب تجاوزه بين الديمقراطية والدين. انظر:
Frank Cunningham, "The Conflicting Truths of Religion and Democracy," *Social Philosophy Today,* vol. 21 (July 2005), pp. 65-80.

(٣٤) Taylor, "Modes of Secularism," p. 31.

المجتمعات المسلمة[٣٥].

إنّ كلّاً من التقليدين المهيمنين من العلمانية السياسية في الغرب: الصيغة الأنكلو ـ أمريكية والصيغة الفرنسية، يمتلكان جذوراً في التجربة المعاشة لفترة طويلة من الزمن من التفاعل والتوتّر بين الدين والسياسة[٣٦]. إنّ العملية التدريجية للنقاش والتفاوض الديمقراطي والنقاش حول العلاقة المعيارية بين الدين والسياسة قد أخذت موقعها ـ غالباً بعد نقاشات ساخنة، وحادة ومتواصلة ـ واليوم، أصبح ثمة إجماع واسع حول الدور الذي يجب أن يلعبه الدين في السياسة وحدوده[٣٧]. مع مرور الزمن، أصبح لهذا الإجماع جذور عميقة في الثقافة السياسية لفرنسا، وإنكلترا، والولايات المتحدة، وأخذ الأشكال الحاليّة لنماذج العلمانية السياسية التي نعرفها. إنّ أحد الفروق الهامة بين النسخة الفرنسية والأنكلو ـ أمريكية من العلمانية، عندما يُنظر إليهما في سياق العلاقة بين الكنيسة والدولة، هي في محاولتهما لتحديد مصدر المشكلة السياسية التي تحاول العلمانية علاجها. هل تكمن المشكلة في طبيعة الدين أو في فرض الدولة للدين؟ تلتقط مقارنة جيرمي جن T. Jeremy Gunn بين العلمانية الفرنسية والأنكلو ـ أمريكية هذه الملاحظة:

---

(٣٥) إنّ أحد النماذج غير الغربية الناجحة من العلمانية، والتي يمكن أن تكون ذات صلة للمجتمعات المسلمة، هي العلمانية الهندية. انظر:

Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Oxford: especially the debate between Ashis Nandy and Akeel Bilgrami, pp. 321-344 and 380-417.

حول علاقة العلمانية الهندية بالمجتمعات المسلمة، انظر:

Amartya Sen, "East and West: The Reach of Reason," *New York Review of Books* (20 July 2000), pp. 33-38, and Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, 2006), pp. 59-83.

(٣٦) يصف أحمد كورو هذين التقليدين بالعلمانية «السلبية» و«التأكيدية». انظر:

Ahmet T. Kuru: "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion," *World Politics*, vol. 59, no. 4 (July 2007), pp. 568-594, and *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009).

(٣٧) إنّ حالة الولايات المتحدة اليوم مختلفة قليلاً عن فرنسا وبريطانيا. فمن الواضح أنّ دور الدين في الحياة العامة أصبح أكثر حضوراً واستمراريّة في الولايات المتحدة، ولكنني لا أزال أحاجج أنّ ثمة إجماعاً عاماً حول دور الدين وحدوده في السياسة الأمريكية، وأنّ الغالبيّة العظمى من الأمريكيين، حتى المنتمين إلى اليمين الأنجليكاني لا يزالون متمسّكين بالتعديل الأوّل من دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

«على خلاف فرنسا، حيث تقوم العلمانية (اللائكية) على فكرة أنّ الدولة تحمي نفسها من تجاوزات الدين، فإنّ مصطلح «الحرية الدينية» في الولايات المتحدة يقوم على فكرة أنّ الدين ينبغي أن يُحمى من تجاوزات الدولة. وبالتالي، فإنّ الأمريكيين أكثر استعداداً للشكّ في قوانين الدولة التي تضبط الشأن الديني، بينما سيميل الفرنسيون إلى الارتياب من غياب الضبط عن النشاطات الدينية. على الأقل هذه هي النظريّة»[٣٨].

يُحدد جون بوين John Bowen الفروق بين العلمانية الفرنسية والإنكليزية بالطريقة المختلفة التي ينظر بها كلّ مجتمع إلى العلاقة المعيارية بين الأفراد، والدولة، والمجتمع. في الحالة الفرنسية، فإنّ الدولة المتدخّلة والنشيطة أمر مركزيّ للمفهوم الفرنسي عن الحياة الجيدة. فالفرنسيون يربطون الدور الحاسم للدولة بأن تتولّى مسؤوليتها في إعداد المواطنين الصالحين، ودعم الليبرالية والحفاظ على النظام السياسي. بحثاً عن جذور اللائكيّة، يُقدّم لنا بوين الفيلسوفة السياسية بلاندين كريجل Blandine Krigel، إحدى المساهمات الرئيسات في النقاش المستمر في فرنسا حول العلمانية وعملية الإدماج، وهي واحدة من المستشارين السياسيين الأكثر تأثيراً للرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك. في تأملاتها حول هذا الموضوع، تموضع كريجل الفرق بين النسختين العلمانيتين في كتابات لوك وروسو وتأثير هذين الفيلسوفين على التقاليد السياسية لمجتمعيهما[٣٩].

تحاول كريجل التفريق بين اللائكية وبين العلمانية الأنكلو ـ أمريكية بالقول بأنّ فكرة حريّة الدين كانت مفهومة بطريقة مختلفة وخاصة في فرنسا. «في التفكير الأنكلو ـ ساكسوني، عند لوك وسبينوزا، فإنّ الأفراد بأعيانهم هم من يمتلكون حقوقاً، وحريّة الضمير هي الأساس لذلك»، هكذا تقول كريجل بوين. «في تقاليدنا، فإنّ هذه الحريّات مضمونة من خلال السلطة السياسية [للدولة]، التي تضمن بأن يبقى الفضاء العام محايداً فيما يتعلّق

---

(٣٨) T. Jeremy Gunn, "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France," *Journal of Church and State*, vol. 46, no. 1 (Winter 2004), p. 9.

(٣٩) Blandine Kriegel, *The State and the Rule of Law*, translated by Jeffrey Cohen and Marc LePain (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp. 3-14.

بالدين». إنّ فكرة «الفضاء العام» في فرنسا مرتبطة بشكل وثيق بالتدخّل النشط للدولة. «إنّ المدارس العمومية جزء من الحيّز العام لأنها المكان الذي يتمّ فيه التعليم المدني، وكذلك هو الحال بالنسبة للإدارات العامة. لن يكون هناك موظّفون مدنيون من السيخ في فرنسا!» تؤكّد كريجل[٤٠]. والإشارة هنا إلى ممارسات السيخ في إنكلترا وكندا، والذين كسبوا حقوقهم بارتداء العمائم وحمل الخناجر الطقوسية في أثناء عملهم في الخدمة العامة. وهو أمر لا يمكن التسامح معه في فرنسا، كما تُظهر بوضوح قضية الحجاب والنقاشات الكثيرة حول المسألة اللائكية. باختصار، فإنّ العلاقة المعيارية بين الدولة والمجتمع وموقع الفرد وعلاقته بالمجتمع تُفهم وتُؤول بصورة مختلفة في المجتمع الفرنسي. تلخيصاً لشرح كريجل حول اللائكية يقول بوين:

«إنّ روسو يقف هنا خصماً للوك، الحريّة من خلال الدولة في مقابل الحريّة من الدولة، المجتمع باعتباره بشراً «مجتمعين» و«يعيشون سوية» في مقابل المجتمع باعتباره مجموعة من الأفراد المعزولين (الذين يحملون حقوقهم الفردية) أو، أسوأ من ذلك، باعتباره جماعات معزولة، مُعرّفة بانتماءاتها الدينية أو العرقية أو الإثنية. في الصورة المعكوسة لفرنسا في العالم الأنكلو ساكسوني، يُظهر موظّفو الدولة تمايزهم وانفصالهم من خلال العمامة والحجاب، والشعب يحذو حذوهم»[٤١].

إنّ مزيداً من تفحّص جذور هذه الاختلافات بين أشكال العلمانية أمرٌ خارج عن نطاق هذا الفصل[٤٢] بالدرجة الأساس، فإنّ الاختلاف يعود إلى تجارب تاريخية مختلفة في العلاقة بين الدولة والكنيسة وبناء الدولة في إنكلترا، والولايات المتحدة وفرنسا. لقد لخّص المؤرّخ باتريك هيجونت

(٤٠) John Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and the Public Space* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), p. 14.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٥.

(٤٢) لنقاش أوفى، انظر:

"After Secularization," special issue, *Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2 (Spring-Summer 2006).

ولتلخيص إجماليّ وتحليل للائكيّة مع عناية خاصة بالحالة الإسلامية، انظر:

Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, translated by George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 13-35.

Patrice Higonnet هذه النقطة بإيجاز عبر القول بأنّ «الثورة الأمريكية قد قامت **من خلال الدين**؛ وعلى العكس قامت الثورة الفرنسية **ضدّ الدين**. لقد كانت تلك النقطة نقطةَ تجمّع لكلّ ما سبق، وعنها تدفّقت العديد من الأحداث»[٤٣].

يمكن القول بأنّ واحداً من العوامل البارزة التي أثّرت في جوهر وطبيعة العلمانية الفرنسية في مقابل النسخة الأنكلو - أمريكية كان عدم التجانس النسبي للطوائف البروتستانتية في إنكلترا والولايات المتحدة، في مقابل التجانس والهيمنة للكاثوليكية في فرنسا. إنّ التعارض بين سلطويّة الكنيسة الكاثوليكية وفرضها لتعاليمها الدينية في المجتمع وبين التسامح الأعلى نسبياً مع المنشقّين في إنكلترا، خاصة بعد قانون التسامح الإنكليزي ١٦٨٩، يمكن أن يُفسّر جزئياً المواقف الأوروبية فيما يتعلّق بالعلاقة بين الكنيسة والدولة. إنّ الفارق المذهبي الرئيس بين الكاثوليكية والبروتستانتية يمكن تعداده؛ على سبيل المثال، يمكن القول بأن التعارض بين المتطلّبات الكاثوليكية بأنّ على جميع المؤمنين أن يتبعوا تعاليم الفاتيكان في مقابل مركزية حرية الضمير في البروتستانتية قد شكّلت المواقف المختلفة تجاه دور الدين في المجتمع السياسي[٤٤].

تلخيصاً لما سبق ذكره، يمكن ذكر التعميمات التالية حول العلمانية: (١) إنّ العلمانية مفهوم غير متبلور تماماً، ومن ثمّ فمن الصعب تحديده (٢) سياسياً، تعني العلمانية نوعاً من الفصل بين الدين والدولة. (٣) للعلمانية تاريخ طويل، بجذور تمتد في العالم المسيحي اللاتيني والتي ظهرت على خلفيّة «مشكلة الدين» في الحكم. (٤) للعلمانية نماذج متعددة؛ وأبرز شكلين في التقاليد الغربية هما النموذج الأنكلو - أمريكي (المتصالح نسبياً مع الدين) والنموذج الفرنسي (المعادي نسبياً للدين). وقد تشكّل هذان النموذجان نتيجة للتجارب التاريخية الخاصة التي تعرّضت لها هذه الدول وهي تكافح للوصول

---

(٤٣) Patrice Higonnet, "An Overview of the Separation of Church and State," paper presented at: The Conference "Comparing Separations: State and Religion in France and the United States", Harvard University, Center for European Studies, 9-10 December 2005 (emphasis in original).

(٤٤) Robert D. Woodberry and Timothy S. Shah, "Christianity and Democracy: Pioneering Protestants," *Journal of Democracy*, vol. 15, no. 2 (April 2004), pp. 47-61.

إلى علاقة بين الدين والديمقراطية. إن تلخيص جون رودي John Ruedy للعلمانية من أفضل التلخيصات:

«إنّ العلمانية مصطلح يُستعمل للتمييز بين الزمني أو الدنيوي والروحي، بينما أصبحت العلمانية تشير على فلسفة تفضّل النطاق الزمني المؤقّت وتُقلّص النطاق الروحي. ينمو النطاق الأوّل ليغطّي الشؤون المدنية والتعليم، وينحصر الثاني تدريجياً في مساحة الاعتقادات الشخصية، والعبادات والتصرفات الشخصية. وبينما باتت العلمانية كفلسفة أمراً مركزياً للتجربة الغربية، فإنّ علينا أن لا ننسى بأنّ المفهوم قد تطوّر تاريخياً، وأنه لا يزال يتطوّر حتى اللحظة. ما كان يُعتبر المجال المُلائم لقرارات الإنسان العقلية كان مختلفاً في القرن الخامس عشر عما صار عليه في القرن التاسع عشر، وهو مختلف بدرجة أكبر الآن في نهاية القرن العشرين. ثانياً، لا بد من التأكيد على أنّ الصراع على الحدود بين العلمانيّ والدينيّ قد تشكّل عبر التوتّر والصراع المستمرّ، وأنّ الخطّ الدقيق الفاصل بين الاثنين لم يتمّ الاتفاق عليه حتى الآن. علينا أن نعترف بأنه قلّما تمّ النقاش بين العلمانيين كجماعة في الغرب، ولا بين الدينيين كجماعة، حول الموقع الذي يجب أن توضع فيه الحدود تماماً»(٤٥).

إنّ السؤال وثيق الصلة بهذا الفصل هو التالي: ما هي العلاقة الدقيقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية؟ هل تتطلّب الديمقراطية الليبرالية العلمانية؟ وإن كانت تتطلّبها، فبأيّ شكل؟ إلى أيّ درجة ينبغي أن يكون النظام السياسيّ علمانياً في سبيل الحفاظ على الديمقراطية الليبرالية؟ بعبارات أخرى، ما هي الشروط الدنيا المطلوبة من ناحية العلاقة بين الكنيسة والدولة للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية؟ فيما يلي سنحاول التركيز على هذه الأسئلة وتفحّصها.

تحديد الشروط الدنيا للعلمانية والديمقراطية الليبرالية

تندرج العلاقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية تحت العلاقة العامة بين الدين والديمقراطية، وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً. للوهلة الأولى، سيبدو أنّ

---

(٤٥) John Ruedy, ed., *Islamism and Secularism in North Africa* (London: Macmillan, 1994), p. xiv.

التوتّر النظري بين الدين والديمقراطيّة يصلُ إلى حدّ التعارض والصراع. فكلّ من المفهومين يتحدّث عن جانب مختلف من الشرط الإنساني. فالدين هو نظام من الاعتقادات والشعائر المرتبطة بـ «الإلهيّ» و«المقدّس». وبهذا المعنى، فهو شأنٌ ميتافيزيقيّ وأخرويّ وغائيّ بالتأكيد. ورغم أنّ التمظهرات الدينية تختلف فيما بينها، إلا أنّ معظم الأديان تشترك في هذه السمات. إنّ ما يجعل الدين مصدراً للصراعات والنزاعات هو الادّعاء الدوغمائيّ - الذي تشتهر به العديد من الأديان والطوائف - بأنّهم وحدهم من يحوزون على الحقيقة المطلقة، وأنه لا مجال للشكّ في مسائل الاعتقاد الديني. علاوة على ذلك، فإنّ معظم الأديان تنزع لوضع حدود صارمة بين المؤمنين وغير المؤمنين. إنّ الدخول في جماعة دين معيّن يتطلّب غالباً تذويت حقائقه المطلقة ومقدّساته[٤٦].

في المقابل، فإنّ الديمقراطية دنيويّة بامتياز، مشغولة بهذا العالم، علمانية، ومساواتيّة، على مستوى النظريّة على الأقل. فالديمقراطية (في نسختها الليبرالية خصوصاً) تعني أن الأفراد، بغضّ النظر عن الدين، أو العرق، أو الاعتقاد، متساوون في الحقوق ويُعاملون على سويّة واحدة دون تمييز أمام القانون. إنّ غاية الديمقراطية هي إدارة الشؤون الإنسانية دون عنف في سبيل خلق حياة أفضل على الأرض، وليس في الآخرة أو في مكان آخر. وعلى خلاف الوصايا الدينية، فإنّ قواعد الديمقراطية خاضعة للتغيّر، والتعديل، والضبط. إنّ هذا الجزء من الطبيعة النسبويّة والشمولية للديمقراطية هو ما يُميّزها عن الدين وعن الأنظمة السياسية التي تقوم على أساس لاهوتي.

إنّ التوتّر الجوهري بين الدين والديمقراطية يجد جذوره في مسألة الأساس الأخلاقيّ للسلطة السياسية، أين تكمن هذه السلطة أساساً ومن هو صاحب السيادة المطلقة؟ إنّ الدساتير السياسية التي تملك مفهوماً مزدوجاً للسيادة تنتهك تعريف الديمقراطية على مستوى أساسيّ، حيث يصبح الإجماع

---

(٤٦) يمكن تطبيق ذات التعميم على الأيديولوجيات العلمانية السياسية الوثوقيّة. فالقرن العشرون كان مفعماً بأمثلة من التعصّب وسفك الدماء باسم المذاهب السياسية العلمانية، كالقوميّة، والاشتراكية القوميّة، والشيوعيّة أيضاً.

الديمقراطي للمحكومين خاضعاً لإجماع طبقة أقلّويّة غير منتخبة. لقد تحدّث هوبز عن مشكلة السيادة المزدوجة منذ ٣٥٠ سنة؛ فدون أن تكون السيادة مطلقة يقول هوبز لن يكون ثمة سلام، حيث إنّ نتيجةَ «تقسيم السلطة في الدولة وتذويبها، يعني أنّ السلطات المتقاسمة ستقوم بتدمير بعضها البعض»[٤٧].

توكفيل حول الدين والعلمانية والديمقراطية

يُعدّ الأرستقراطي الفرنسي، ابن القرن التاسع عشر، ألكسيس دي توكفيل من أوائل من بحث بشكل منظّم في العلاقة بين الدين والديمقراطية. في سياق النظرية الديمقراطية عادةً ما يُذكر توكفيل بسبب تحذيره من مشكلة «استبداد الأغلبية: وملاحظاته حول «المساواة في الظروف والفرص» في أمريكا القرن التاسع عشر[٤٨] وكثيراً ما يُنسى بأنّه كان مهتمّاً بشكل معمّق بالعلاقة بين الديمقراطية والدين:

«حين وصلت إلى الولايات المتحدة» ـ هكذا يكتب توكفيل في كتابه **الديمقراطية في أمريكا** ـ «كان الجانب الديني للبلد هو أوّل ما لفت انتباهي»[٤٩]. يصف توكفيل الدين في الولايات المتحدة «بأنّه أولى المؤسسات السياسية في أمريكا؛ وإن لم يكن هو مانح الحريّة فإنه بالتأكيد يمهّد الطريق لاستعمالها»[٥٠]. لقد نظر توكفيل إلى الدين باعتباره قوّة معتدلة تتعايش بتناغم مع الطابع الديمقراطي للولايات المتحدة. «إنّ الأمريكيين يجمعون في أذهانهم بين فكرتي المسيحية والليبرالية بصورة وثيقة»، ويتابع بأنه «من المستحيل إقناعهم بأحد الفكرتين دون الأخرى»[٥١]. لا يكتفي

---

(٤٧) Hobbes, *Leviathan* (Tuck ed.), p. 225.
ينبغي التذكير بأنّ هوبز لم يكن مؤمناً بحكم السيادة الشعبيّة، إلا في لحظة تأسيس الدولة.

(٤٨) Olivier Zunz and Alan Kahan, eds., *The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 1-30.

(٤٩) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated by Henry Reeve (New York: Vintage Books, 1990), vol. 1, p. 308. I am indebted to Hillel Fradkin, "Does Democracy Need Religion?," *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 1 (January 2000), pp. 87-94, for stimulating my thinking on this topic.

(٥٠) De Tocqueville, Ibid., vol. 1, p. 305.

(٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٠٦.

توكفيل بتفحّص هذا الموضوع في عدّة فصول من «**الديمقراطية في أمريكا**»، ولكنه يتخلل العمل بأكمله. في مقدّمة الكتاب يقدّم توكفيل ملاحظات ثاقبة.

لقد كان توكفيل يمتلك بصيرة نافذة في ملاحظته في وقت مبكّر في عام ١٨٣١، بأنّ تيار الديمقراطيّة الذي بدأ يظهر، هو قوّة لا يمكن إيقافها في التاريخ الإنساني. إنّ «محاولة كبح الديمقراطية وإيقافها»، يقول توكفيل، «ستكون... مقاومة لإرادة الربّ». لأجل ذلك، لا بدّ أن تُدرس «لاستكشاف الدروس التي يمكن أن نستفيدها» ويُضيف: «إنّ الأحداث المختلفة التي جرت في حياة الشعوب القومية تحولت في كلّ مكان إلى ما فيه مصلحة الديمقراطية، فعاون الناس جميعاً بجهودهم: من عمل منهم في هذه السبل عن قصد ونيّة، ومن عمل فيها على غير وعي منه»[٥٢].

إن الإشارة إلى النتائج السلبية المحتملة للديمقراطية تُشير إلى طبيعة المقاربة الدقيقة والنزيهة التي بحث بها توكفيل هذا الموضوع. فتوكفيل ليس مفكراً أيديولوجياً مدافعاً عن الديمقراطية، بل هو مُدركٌ بأنّ «الديمقراطية قد تُركت لنزعاتها الأوّلية الجامحة، فنمت كما ينمو الأطفال الذين حُرموا توجيه آبائهم وحصلوا على ما حصلوا عليه من تربية وتعليم من الشوارع العامة» ويمكن أن «تضعف من جراء إفراطها»[٥٣]. إنّ الفقرة التالية توضّح طبيعة التفكير الموضوعي والمتوازن الذي جلبه توكفيل لدراسة الديمقراطية:

«وإن كان مثل هذا المجتمع أقلّ أبهة من المجتمع الأرستقراطي، فهو في الوقت نفسه أقل منه بؤساً وشقاء. وقد تكون الملذات فيه أقلّ إسرافاً، ولكن الاستمتاع بوسائل الراحة والنعيم تكون أعمّ وأشمل، وقد تكون العلوم فيه أقلّ انتشاراً، ولكنّ الجهل فيه أقلّ، وقد تكون عواطف الناس الجياشة فيه أقلّ حدّة، ولكنّ عادات الأمّة تكون أرقّ وأكثر تهذيباً. إنّ الرذائل تزداد ولكنّ الجرائم ستقلّ»[٥٤].

فيما يتعلّق بمؤسسات الدين، يرى توكفيل بأنها تعزز كلّاً من المساواة

---

(٥٢) هوبز، **اللفياثان**، ص١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٩.

(٥٤) ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، ط ٣ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩١)، ص٢١

والحركة الاجتماعية التطوّرية. فـ«رجال الدين يضمون في صفوفهم جميع الطبقات، الفقراء والأغنياء، العامة والنبلاء». «عبر الكنيسة، تغلغلت المساواة داخل الحكومة، فمن كان يعيش من قبل قنّاً من أقنان الأرض يقضي حياته كلّها في عبودية متصلة، استطاع أن يتبوّأ مكانه بين النبلاء، بوصفه قسيساً، بل كثيراً ما بلغ مكانة أسمى من مكانة الملوك»[٥٥]. في المقدّمة، يلاحظ توكفيل أيضاً مفارقتين، أطلق عليهما «مفارقة الدين والديمقراطية» و«مفارقة تقدّم التحوّل الديمقراطي في المجتمعات الدينية».

إنّ مفارقة الدين والديمقراطية التي يتحدّث عنها توكفيل تدور حول التوتّر التالي: إنّ الدين من وجهة نظره يدعم المساواة العامة بين المؤمنين، بيد أنّ أتباعه كانوا على الجانب السياسي الخاطئ، يدعمون الوضع القائم والحالة المحافظة، في أثناء الثورات الديمقراطية. يُشير توكفيل إلى أنّ هذا يمكن أن يُصحح إذا تمّ فهم الدين وتأويله تأويلاً مناسباً. في أثناء تأمّله في الموضوع، يقترب توكفيل من القول بأنّه ليس ثمة عداء أصليّ بين الدين والديمقراطية، وأنهما يمكن، بل ينبغي أن يكونا حلفاء طبيعيين في مسيرة تطوّر الحضارة الإنسانية. «فالمسيحية التي أعلنت على الملأ أن الناس جميعهم متساوون في نظر الله، لا يسعها إلا أنّ تقرر أنّ جميع المواطنين سواسية أمام القانون»، ويلاحظ توكفيل «ولكنّ ظروفاً وأحداثاً تآمرت تآمراً غريباً فوجد هذا الدين نفسه قد تورّط في وقت ما واتصل بالنظم التي تعمل الديمقراطية على القضاء عليها، حتى أنه كثيراً ما رفض المساواة التي يحبها وجعل يلعن قضية الحرية بوصفها خصماً له، وهي تلك القضية التي كان يمكن أن يبارك جهودها لو أنه تحالف معها»[٥٦].

أما المفارقة الثانية، المتصلة بمعضلة تعزيز التحوّل الديمقراطي في المجتمعات الدينية، فهي تزدهر كما يلاحظ توكفيل، في التوتّر بين مجموعتين من البشر: غير الديمقراطيين المستقيمين والصالحين وبين الديمقراطيين المشكوك في صلاحهم الشخصيّ. فالمجموعة الأولى مكوّنة

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٦ (بتصرّف طفيف).
(٥٦) المصدر نفسه، ص٢٣ (بتصرّف طفيف).

من «مجموعة من الأفراد الصالحين والمسالمين، الذين جعلتهم أخلاقيّتهم النزيهة، وعاداتهم الهادئة... ومواهبهم مناسبين ليكونوا قادةً لأقوامهم» ولكن هذا شكّل مشكلة حيث إنّ «حبّهم لوطنهم مخلص... ولكنّ الحضارة كثيراً ما تجدهم مع ذلك في صفّ خصومها؛ فهم يخلطون بين مساوئها ومزاياها، وفكرة الشرّ لا تنفصل في عقولهم عن فكرة البدع المستحدثة»، أما المجموعة الثانية (من الديمقراطيين المشكوك بنزاهتهم وصلاحهم الشخصي) فهم أشخاص «هدفهم أن يجعلوا البشر ماديين، وأن يؤثروا النافع الذي يحقق أغراضهم من غير أن يعبؤوا بما هو عدل وحقّ، وأن يحصلوا على المعرفة من غير أن يؤمنوا بها، وعلى السعادة من غير نظر إلى الفضيلة، ويدعون أنهم أبطال الحضارة». إنّ المفارقة الرئيسة من ناحية التحوّل الديمقراطي، تكمن في التالي:

«إنّ الرجال المتدينين يناصبون الحريّة العداء، وأنصار الحريّة يهاجمون الدين، وذوي العقول الكبيرة الراجحة يشجعون العبودية، ولؤماء الناس وأخسهم يدعون إلى الاستقلال، والمواطنون الأمناء والمستنيرون يعارضون كلّ تقدّم، على حين أنّ رجالاً لا حظّ لهم من الوطنية والمبادئ يبدون في لباس رسل الحضارة والفكر»[٥٧].

علينا أن نتذكّر بأنّ توكفيل لم يكن يكتب للجمهور الأمريكي، وإنما كان يكتب للطبقات المتعلّمة في أوروبا، بخاصةٍ بلده فرنسا، حيث لم تكن العلاقة المعيارية بين الدين والسياسية قد حُسمت بعد؛ أو بتعبيره هو «إنّ تأسيس وتنظيم الديمقراطية في العالم المسيحي هي المشكلة السياسية الكبرى في زماننا»[٥٨]. إنّ المشكلة الرئيسة التي رآها توكفيل في أوروبا هي أنّ «روح الدين وروح الحريّة تسيران في اتجاهين مختلفين. أما في أمريكا... فإنهما متحدتان بصورة وثيقة... فهما يحكمان البلد نفسه بصورة مشتركة»[٥٩]. يستنتج توكفيل من تأمّلاته حول الدين والديمقراطية بالقول بأنّه بينما لم يقم الأمريكيون بشكل كامل «بحلّ المشكلة... إلا أنّهم قدّموا

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص٢٤ (بتصرّف طفيف).

(٥٨) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated by Gerald Bevin (New York: Penguin Books, 2003), vol. 1, p. 325.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٠٨.

المهاد المفيد لمن يريدون أن يباشروا هذا الحلّ»[٦٠].

إنّ واحدة من المزاعم التي يقدّمها توكفيل بثقة حول التعايش السلمي بين الدين والديمقراطية في أمريكا هو الطابع العلماني الأكيد للنظام السياسي الأمريكي. فكلّ من تحدّث معه حول هذا الشأن ـ خاصة رجال الدين من مختلف الطوائف المسيحية ـ كانوا متفقين ومجمعين على أنّهم «يعزون سيادة السلام الديني في بلدهم إلى الفصل بين الدولة والكنيسة»[٦١]. إنّ العداء لرجال الدين من قبل السياسيين الأمريكيين والمجتمع كان أمراً مثيراً للاهتمام بالنسبة لتوكفيل. لقد أكّد بأنه قد «تعلّم باندهاش بأنّهم [أي رجال الدين] لا يشغلون أي تعيينات في الوظائف العامة؛ لم أرَ أيّاً منهم في الدوائر الرسمية، وليس لهم أيّ تمثيل في المجالس التشريعية». وعندما تعمّق في تفحّص الموضوع، أدرك أنّ معظم رجال الدين «قد انسحبوا من تلقاء أنفسهم من ممارسة السلطة، وأنهم قد جعلوا الامتناع عن ممارسة السياسة مزيّة تنمّ عن كبريائهم وافتخارهم بمهنتهم». إنّ أحد النتائج التي نتجت عن الفصل بين الدولة والكنيسة في أمريكا ـ كما يلاحظ توكفيل بانتباه ـ هو «أنّ السلطة الفعلية للدين قد ازدادت عبر قيام الدين بتقليص سلطته وقوّته الظاهرة»[٦٢].

يستدعي توكفيل الغياب الظاهريّ للفصل بيْن الدين والسياسة في حالة الإسلام على النقيض من المسيحية ليُفسّر العجز الديمقراطيّ:

«إنّ محمداً يقول بأنّه قد أخذ من السماء، ووضع في القرآن، لا مذهباً دينياً وحسب، بل مبادئ سياسية، وقوانين مدنيّة وجنائية، ونظريات للعلوم. أما الإنجيل، فعلى العكس، يتحدّث فقط عن العلاقة العامة بين الله والإنسان وبين البشر والبشر، وبعد ذلك لا يفرض الإنجيل ولا يغرس أيّ قضية من قضايا الاعتقاد. هذا وحده، بالإضافة لآلاف الأسباب، يكفي لإثبات أنّ ذلك الدين، لن يتمكّن من السيطرة في عصر ديمقراطيّ، بينما ستتمكّن المسيحية من الحفاظ على نفوذها في ذلك العصر كما في كافّة العصور»[٦٣].

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٢٥.
(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٠٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٠٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٣.

بهذه الملاحظات، كان توكفيل ببساطة يعيد اجترار الآراء السائدة لما أصبح اليوم صيغة مقدّسة، وغير مُساءلة: دون علمانية لا توجد ديمقراطية. لقد وصل توكفيل إلى هذه النتيجة، بغضّ النظر عن التعامل المتعاطف الذي أولاه لدور الدين الذي يمكن أن يلعبه في تعزيز الديمقراطية والحفاظ عليها. لقد وصل ريتشارد رورتي إلى ذات النتيجة حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، بغضّ النظر عن شكوكه حول المدى الذي يمكن أن يشارك فيه الدين في التطوّر الديمقراطيّ.

ريتشارد رورتي والتسوية الجيفرسونية

يُعدّ ريتشارد رورتي (١٩٣١ ـ ٢٠٠٧) أحد أبرز الفلاسفة، وأوسعهم تأثيراً، في نهايات القرن العشرين ومطالع الحادي والعشرين. وُلد رورتي لأسرة من علماء الاجتماع الأمريكيين، ويروي في سيرته الذاتيّة أنّ «أبرز الكتب في مكتبة والديّ، كان مجلّدين حمراوين «قضية ليون تروتسكي» و«ليس مذنباً» [تقرير اللجنة الذي قدّمه جون ديوي حول حملة التطهير التي قام بها ستالين للحزب الشيوعي]» لقد أحسّ رورتي تجاه هذه الكتب «بالطريقة التي يحسّ بها الأولاد الآخرون تجاه الكتاب المقدّس لعائلاتهم: لقد كانت هذه الكتب تشعّ بالحقيقة المُخلّصة، والعظمة الأخلاقية»[(٦٤)]. وكنتيجة لهذه التأثيرات المبكّرة يتذكّر رورتي بأنه قد «نشأ وهو يعتقد بأنّ جميع البشر الصالحين، إن لم يكونوا تروتسكيين، فهم على الأقلّ اشتراكيون»[(٦٥)]. قد يكون مفاجئاً، أنه على الرغم من تنشئته الماركسيّة، قد صار إلى رؤية الولايات المتحدة باعتبارها حالةً نموذجيّة للمجتمع الديمقراطيّ. في ذات المقالة يقول رورتي:

= للاطلاع على ملاحظات توكفيل عن القرآن انظر: Alexis de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001), pp. 27-35.

ولمعالجة فكريّة متينة حول توكفيل ونقاشه حول الإسلام والديمقراطية، انظر:
Arun Venkataraman, "Islam and Democracy: A Tocquevillian Approach," *Critique* (Spring 2007), <http://lilt.ilstu.edu/critique/spring07docs/Venkataraman2.pdf>.

(٦٤) Richard Rorty, "Trotsky and the Wild Orchids," in: Mark Edmundson, ed., *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities* (New York: Viking, 1993),

نشرت في:
Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 5.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٦.

«لقد رأيت أمريكا جميلة، كما رآها [والت] ويتمان و[جون] ديوي، باعتبارها إمكاناً مفتوحاً للآفاق الديمقراطية اللامحدودة. إنني أعتقد أنّ بلدنا - بالرغم من فظائعه الماضية والحاضرة ورذائله، وبالرغم من ميله المستمرّ لانتخاب الحمقى والأوغاد للمناصب العليا - هو مثال جيّد لأفضل نوع من المجتمعات التي تمّ ابتكارها حتى الآن»(٦٦).

حول موضوع الدين، فإنّ رورتي على خلاف توكفيل، شديد التشكك بأيّ مساهمة للدين في السياسات الديمقراطية. في عام ٢٠٠٠، تحدّث رورتي أمام حشد كبير في جماعة فرجينيا بأنّه كان «علمانياً متشدداً» وبأنّ «التنوير كان محقّاً بالقول بأنّ الدين شيءٌ من الأفضل أن يتمكّن البشر من تجاوزه»(٦٧). لقد كان ديدرو Diderot، كما ينقل رورتي موافقاً، هو من قال بأنّه ينبغي أن «يُشنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»(٦٨). في مقابلاته الكثيرة، عندما يُذكر لرورتي دور الدين في تعزيز الديمقراطية الأمريكية ومدى الارتباط الوثيق بين المفاهيم المعاصرة للعدل، والنزاهة، والمساواة بما أطلق عليه روسو «الدين المدني»، يرفض رورتي التسليم بأيّة أرضيّة دينية. كما أنّ تذكيره بالمساهمات الديمقراطية المهمّة التي قامت بها شخصيات دينية كمارتن لوثر كنغ، أو مالكوم إكس، أو مهاتما غاندي، لا يؤثّر عليه. «إذا كانت إمكانية ظهور مارتن لوثر كينغ جديد تعني القبول بخطر إمكانية ظهور جيري فالويل Jerry Falwell [مؤسس حركة الغالبية الأخلاقية (المترجم)] جديد، فالمسألة تتعلّق بإدارة الأخطار. بالنسبة لي، فإنّ ما سنكسبه في حال عدم ظهور فالويل جديد هو أهمّ مما سنكسبه فيما لو ظهر كينغ جديد... إنني أشك بأنّ الوجود المستمرّ للكنائس هو أشدّ ضرراً وأخطر مما قد يسهم فيه في سبيل صعود مجتمع ديمقراطي عالمي»(٦٩).

(٦٦) المصدر نفسه، ص٤.

(٦٧) Richard Rorty, "The Moral Purposes of the University: An Exchange," *Hedgehog Review*, vol. 2 (Fall 2000), p.107.

(٦٨) ورد في: Jason Boffetti, "How Richard Rorty Found Religion," *First Things*, vol. 143 (May 2004), p. 24.

(٦٩) Richard Rorty, "On September 11, 2001," in: *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*, edited and introduced by Eduardo Mendieta (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), p. 118.

لم يكتب رورتي دراسة مطوّلة حول الدين، ولكنه تطرّق للموضوع في مواضع متفرّقة من كتاباته ومقابلاته[٧٠]. في مقالة قصيرة - ولكنها منتشرة على نطاق واسع حول الدين والديمقراطية، كُتبت قبل حوالي عقد من الزمن - يُشير رورتي إلى الدين باعتباره «مُعَوِّقاً للحوار». لقد كانت مناسبة هذا القول استعراضاً لكتاب ستيفن كارتر Stephen Carter **ثقافة اللاإيمان: كيف تقلل السياسات والقانون الأمريكي من أهميّة الإخلاص الديني**[٧١]. كما يُشير عنوان الكتاب، فإنّ كارتر ينتقد الطريقة التي قامت بها الشرائح العلمانية في المجتمع الأمريكي بدفع الدين إلى الهامش. وبينما يوافق كارتر على ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة، فإنه يحاجج بأنّ الإيمان الديني يجب ألا يكون شأناً خاصاً، وإنما يجب أن يحضر في المجال العام، وأن يتمّ قبوله كنقطة مرجعيّة للشرعيّة في النقاشات حول السياسات العامة. على الخلاف من هذا الرأي يقول رورتي:

إنّ كارتر يتساءل عما يظهره الملحدون أمثالي من سعادة تجاه التسوية التي قام بها جيفرسون، والتي وصل إليها التنوير مع الدين. تتألّف التسوية من خصخصة الدين وإبقائه بعيداً عما يطلق عليه كارتر «الساحات العامة»، وجعل مسألة حضوره في النقاشات حول السياسات العامة أمراً مكروهاً... إننا، نحن الملحدون، نفعل كلّ ما بوسعنا لتعزيز التسوية الجيفرسونية، ونعتقد بأنّه أمرٌ سيء بما فيه الكفاية، إننا لا نستطيع إدارة المكاتب العامة دون أن نخفي عدم إيماننا بالله؛ على الرغم من تلك التسوية، فلا يُرجّح أن يُنتخب أيّ ملحد لأيّ منصب في الدولة. كما أننا نستاء من اعتبار أنّ على المرء أن يكون متديّناً ليمتلك ضميراً، وأشير ضمناً إلى حقيقة أنّ المعارضين للخدمة العسكرية على أساس من الضمير الديني وحسب هم من لا يُعاقبون.

---

(٧٠) انظر المقالات الأربعة الأولى تحت عنوان:

in: Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), pp. 1-70, and Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005).

لتلخيص وتحليل جيد لآراء رورتي حول الدين، انظر:

G. Elijah Dann, *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief* (New York: Continuum International, 2006), pp. 42-157.

(٧١) Stephen L. Carter, *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: Anchor Books, 1994).

إنّ أمثال هذه الحقائق تقول لنا بأنّ المطالبة بدفع الدين إلى الوراء لا تزال ضروريّة، وأنه ليس من حقّ المؤمنين أن يطالبوا بمزيد من الاحترام الشعبي زيادةً على ما يتلقونه اليوم»(٧٢).

وفقاً لرورتي فإنّ «التسوية الجفرسونية» أمرٌ حيويّ لصحّة وازدهار وبقاء المجتمع الديمقراطي. لا يمكن الحفاظ على الديمقراطية الليبرالية «إن استمرّ المؤمنون بالسعي نحو إلغاء خصخصة الدين لأجل ضمان الحريّة الدينية»(٧٣)، كما يقول رورتي.

إنّ النقطة التي يدافع عنها رورتي بسيطة، وكثيراً ما تتردد في النقاشات المعاصرة بين الفلاسفة الليبراليين. لا يشترك جميع أفراد المجتمع بحمل ذات القناعات الدينية، بل إنّ بعضهم كالملحدين لا يحملون أية قناعات دينية على الإطلاق. باختصار، فإنّ الدين ينزع لأن يكون أحد «مُعَوِّقات الحوار» عندما يتمّ استدعاؤه ليكون نقطة مرجعيّة للأخلاق في المجتمع. علاوة على ذلك، فإنّ الدين، مثل لعب البولينغ، ومشاهدة الطيور، ولعب التنس، لا علاقة له بالشؤون العامة وينبغي أنّ يُحصر في الحيّز الخاص. وفقاً لرورتي، فإنّ توماس جفرسون «كان يعتقد أن خصخصة الدين أمرٌ كافٍ لإظهار أنه لا علاقة له بالنظام الاجتماعي، ولكن له علاقة ممكنة وربما ضرورية بصلاح الأفراد وكمالهم»(٧٤). إنّ جلب قضايا شخصية كالإيمان بالله وكالدين إلى النقاش العام مضرٌّ بالتواصل والتداول العمومي الضروريّ للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية. معيارياً، يُشير رورتي إلى أنّ «تقييد... الحجج بالمصطلحات العلمانيّة» لا يعني سوى «إسقاط المرجعيّة عن مصدر المقدّمات المنطقيّة للحجج» وبأنّ «هذا الإسقاط للمرجعيّة يبدو ثمناً معقولاً للحريّة الدينية»(٧٥).

في عام ٢٠٠٢، أُتيحت لرورتي الفرصة لتعديل وتحديث آرائه حول

---

(٧٢) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 169. The original essay appeared in Richard Rorty, "Religion as a Conversation Stopper," *Common Knowledge*, vol. 3, no. 1 (Spring 1994), pp. 1-6.

(٧٣) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, pp. 170-171.

(٧٤) Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in: Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 175.

(٧٥) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 173.

العلاقة بين الدين والديمقراطية. وقد كانت المناسبة ندوةً حول «الدين والثقافة الديمقراطية: دور الإيمان في الخطاب العمومي» في جامعة ريتشموند، وقد حاورهُ فيها البروفيسور في جامعة يال، والفيلسوف اللاهوتيّ نيكولاس ولترستورف Nicholas Wolsterstroff. بدأ رورتي مداخلته باستعراض رأيه حول كتاب كارتر **«ثقافة اللاإيمان»**. ويقول بأنّه أدرك من خلال التفكير والتأمّل بأنّ «ردّه على كارتر كان متعجلاً وغير وافٍ على المستوى الفكريّ»، ومن ثمّ يتابع في إعادة صياغة ما يُطلق عليه «آرائي المعادية لرجال الدين anti-clerical»[76].

يبدأ رورتي بالتمييز بين الفئات الواسعة للدين. من منظور النظرية الديمقراطية، هناك فارق بين «تجمّعات المؤمنين التي يرأسها القساوسة» وبين «المؤسسات الإكليروسية» التي «تقدّم توجيهاً رسمياً للمؤمنين». فالأخيرة هي ما «يستهدفه العلمانيون أمثالي»، يؤكّد رورتي. «إنّ عداءنا لرجال الدين يستهدف الأساقفة الكاثوليك، والسلطات العامة للمورمن، والمبشّرين التلفزيونيين، وجميع المحترفين الدينيين الذين يكرّسون أنفسهم، لا لرعاية المؤمنين، بل لنشر الأرثوذكسية والوصول إلى النفوذ الاقتصادي والسياسي. إننا نعتقدّ بأنّ الدين، حين يتجاوز حدود رعاية المؤمنين، هو ما يسبب الضرر... عبر خلقه، عن عمد، للإرادة السيّئة تجاه الناس... ثمّ يتجرأ على وصف سلوكاتهم باللاأخلاقية»[77].

يتابع رورتي اتهاماته القويّة لمؤسسات رجال الدين، ويأمل بأنّ مثل هذه المؤسسات ستختفي أخيراً من المجتمع، ويقول بأنّ الدين «سيتمّ تشذيبه في اليوتوبيا العلمانية، ليعود إلى مستوى الأبرشيات دون أن يتجاوزه». يسترجع رورتي أفكار أكثر فيلسوف يحترمه في القرن العشرين، ويقدّم تعديلات على رؤيته حول الدين. «إننا نشارك ديوي شعوره بأنّ الإلحاد المتشدد ليس جذاباً بقدر جاذبية التبشير الديني المتزمت، ولكننا نريد التفريق بين الإلحاد ومعاداة رجال الدين». معترفاً بوجود بعض الفائدة الاجتماعية للدين يُسلّم رورتي بأنّ الإزالة السريعة للمؤسسات الدينية «ستترك فراغاً في حياة المؤمنين، بحيث

(٧٦) Richard Rorty, "Religion in the Public Square: A Reconsideration," *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, no. 1 (March 2003), p. 141.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٤١.

إنهم سيفقدون الشعور بأنّهم جزء من كيان عالميّ أعظم وأكثر قوّة». على أنّ رورتي يأمل بأنّ هذه الفجوة ستمتلئ «عبر زيادة الإحساس بالمشاركة في تطوّر البشريّة - من قبل الملحدين والمؤمنين معاً... نحو تحقيق المُثل الاجتماعية»[٧٨]. توسّعاً في هذه الأفكار كتب رورتي في مكان آخر:

«هناك نوع آخر من الفلاسفة الذين يصفون أنفسهم بأنهم «ملحدون»، وهم أولئك الذين يستعملون كلمة «إلحاد» كمرادف لمفردة «معاداة رجال الدين anticlericalism». إنني أتمنى لو أنني قد استعملت المصطلح الثاني لوصف رؤيتي. فـ«معاداة رجال الدين» رؤية سياسية، وليست موقفاً أبستمولوجياً أو ميتافيزيقياً. إنه الرؤية التي تعني أنّ المؤسسات الإكليروسيّة، بغضّ النظر عن كلّ الأشياء الخيّرة التي قدّمتها - وبغضّ النظر عن العزاء الذي قدّمته لليائسين - هي أمر خطير للمجتمعات الديمقراطية[٧٩].

لا يعتقد رورتي بأنّ ثمة ما هو خاطئ، جوهرياً أو في حدّ ذاته في اللغة الدينية. وليس لديه مشكلة كبيرة معها طالما بقيت في إطار خصوصيّ. «إنّ الاعتقاد الديني»، «وفقاً لـ«اتيقيا الاعتقاد» التي أشترك أنا ووليام جيمس في حملها، ليس أمراً لا عقلانياً أو خاطئاً جوهرياً. ولكن... التعبير عن القناعات السياسية بمصطلحات دينية يُقدّم المعونة والعزاء للمؤسسات الإكليروسية، ومن ثمّ، للإقصائية الدينية». لقد قال رورتي بسبب نزعته النقديّة المعادية للمؤسسات الدينية: «إنني أرى بأنّ البروتستانتية الليبرالية، كأحد أشكال الحياة المسيحية، هي الأكثر ملاءمة للديمقراطية»:

«عادةً ما يُعتقد بأنّ البروتستانتية هي الشكل الأكثر ملاءمة للديمقراطية الليبرالية من الكاثوليكية، وهذا صحيح. إنّ سبب ذلك هو أن فكرة «الكهنوت لجميع المؤمنين priesthood of all believers» تشجّع المؤمن على تأويل الكتاب المقدس، واللاهوت والقصص الدينية، بنفسه، بدلاً من أن ينتظر أن يخبره رجال الطائفة الكنسية بما عليه فعله ليصبح مؤمناً صالحاً في طائفته. إنّ الموقف الأخير فيما يبدو أمر ينبغي أن لا تشجّعه المجتمعات

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٧٩) Richard Rorty, "Anticlericalism and Atheism," in: Rorty and Vattimo, *The Future of Religion*, p. 33.

الديمقراطية»[٨٠].

لقد طوّر رورتي آراءه بخصوص كون الدين «مُعَوِّقاً للحوار» مُشيراً إلى أنّ جيفري ستوت Jeffrey Stout قد دفعه لإعادة النظر في آرائه. يقول رورتي بأنّ «ضرباً واحداً من ضروب التعبير عن الاعتقاد الديني يُعوّق الحوار بالتأكيد، كأن يقول أحدٌ ما: لا تسألني عن سبب هذا، لا يوجد سبب، إنّها مسألة اعتقادية! ويُشير رورتي إلى أنّ العلمانيين قد يقعون في ذات المصيدة (إعاقة الحوار) أيضاً. «لن أعتبر نفسي مناقشاً سياسياً جدّياً مع زملائي المواطنين إن اقتبست بعض الفقرات من ميل وقرأتها عليهم، على خلاف ما لو أنني استعملت هذه الفقرات لتوضيح آرائي». بعد إعادة صياغة آرائه حول دور الدين في المجال ربما العام، يحافظ رورتي على القول بأنه «بدلاً من القول بأنّ الدين مُعَوِّق للحوار، كان عليّ أن أقول ببساطة بأنّ على المواطنين في الدول الديمقراطية أن يتجنّبوا إعاقة الحوار قدر الإمكان. علينا أن نبذل كلّ جهدنا لإبقاء الحوار جارياً دون وضع قواعد ومبادئ أوّلية لا يمكن نقاشها، سواءٌ أكانت فلسفية أو دينية»[٨١]. إنّ كلّاً من رورتي وتوكفيل، وإن كانا يعبّران عن رؤيتين متعارضتين بشأن دور الدين في الحياة الديمقراطية، فإنهما يشتركان بالقول بالحاجة إلى العلمانية ـ ولو أنّهما اختلفا في تحديد درجة العلمانية ـ باعتبارها شرطاً قبلياً للديمقراطية[٨٢]. إنّ هذا يُتيح مساحة من التباين بين منظور توكفيل المحابي للدين ومنظور رورتي المتشكّك تجاهه. ولكن، إلى أية درجة يمكن أن تستطيل الحدود وتُمطّ بين

---

(٨٠) Rorty, "Religion in the Public Square: A Reconsideration," pp. 142, 147 and 148.

(٨١) المصدر نفسه، ص١٤٧ ـ ١٤٩. يُشير رورتي إلى مساهمتين علميّتين دفعتاه إلى إعادة النظر في العلاقة بين الدين والديمقراطية:

Jeffery Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), and Nicholas Wolterstorff, "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting for Religious Reasons," in: Paul J. Weithman, ed., *Religion and Contemporary Liberalism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), pp. 162-181.

(٨٢) ربما يمكن عقد مقارنة أفضل بين ريتشارد رورتي وبيخو باريخ بدلاً من رورتي وتوكفيل، نظراً لأنّ توكفيل كان يكتب في الوقت الذي كانت في الديمقراطية الليبرالية الأمريكية في مراحلها المبكّرة، بينما تتسم كتابات باريخ بالمعاصرة. للاطلاع على آراء باريخ في مقابل رورتي انظر نقاشه في:

"Religion and Public Life," in: Bhikhu Parekh, Rethinking Multiculturalism: *Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 321-335.

الدين والديمقراطيّة قبل أن تنهار الديمقراطية أو أن تصل إلى تسوية على حساب أسسها؟ لم يطرح توكفيل ولا رورتي هذا السؤال الأساسيّ في كتاباتهما، بينما تحدّث ألفريد ستيبان بشكل مباشر حول هذا الموضوع. فيما يلي سنعمد إلى تفحّص المساهمات النظرية المتأخّرة حول الدين، والديمقراطية، والعلمانية، لتُضيء خطواتنا على طريق البحث والحوار.

نموذج ستيبان: صياغة «التسامح المزدوج Twin Tolerations»

في «جدل السياسة المقارنة»، يُكرّس ستيبان فصلاً مختصراً، ومتبصّراً، للعلاقة بين الدين والديمقراطية[٨٣]. تنطلق مقاربته المنهجيّة من حقل السياسات المقارنة والنظرية السياسية، مع تركيز على دور المؤسسات السياسية والتحوّل الديمقراطي.

يبدأ ستيبان تنظيره عبر تقديمه لمصطلح «التسامح المزدوج»، والذي يُعرّفه بأنه «الحدّ الأدنى لحريّة التصرّف، الذي ينبغي أن يكون للمؤسسات السياسية في وجه السلطات الدينية، وللأفراد والجماعات الدينية في وجه المؤسسات السياسية»[٨٤]. ثم ينتقل ستيبان لتقديم ثلاثة أسئلة مهمة:

١ ـ ما هو الحدّ الأدنى من المتطلّبات السياسية والمؤسساتية للديمقراطية؟ بناء على هذا التحليل، ما الذي يمكن استنتاجه حول «التسامح المزدوج»؟

٢ ـ كيف حدث أن توافقت الديمقراطيات الراسخة (البلدان الخمسة عشرة في الاتحاد الأوروبي) على هذه الحدود الدنيا للمتطلّبات، وما هي «خريطة القراءات الخاطئة» التي يمكن أن نستخرجها من تلك التجربة؟

٣ ـ بناءً على إجابة الأسئلة السابقة، ما هي الدروس التي يمكن تعلّمها وتطبيقها على المجتمعات الدينية، خاصة تلك التي عرّفها هانتنغتون بأنها

---

(٨٣) Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253. An earlier version appeared as: Alfred C. Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"," *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4 (October 2000), pp. 27-57. All page references will be from his book.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٢١٣.

مجتمعات تعاني من مشكلة حضارية مع الديمقراطية (الإسلام والكونفوشية والمسيحية الأرثوذكسية الشرقية على سبيل المثال)[٨٥]؟

الديمقراطية ومؤسساتها الرئيسة

ثمة إجماعٌ عام بين منظّري الديمقراطية على أنّ المعايير الثمانية للتعدديّة، والتي وضعها روبرت دال، هي شروط أساسية للديمقراطية. وهذه المتطلّبات المؤسساتية، والتي تدعم الحرّيات الرئيسة الضرورية لأيّ ديمقراطية منتخبة هي: ١ ـ حرّية تشكيل المؤسسات وحرّية الانضمام إليها ٢ ـ حرية التعبير ٣ ـ حريّة التصويت ٤ ـ أهليّة جميع المواطنين لشغل المناصب العامة ٥ ـ حقّ القادة السياسيين في المنافسة على كسب أصوات الناخبين ٦ ـ توفّر مصادر بديلة للمعلومات ٧ ـ الانتخابات الحرّة والنزيهة ٨ ـ وجود مؤسسات تجعل السياسات الحكومية خاضعة لآراء الناخبين عبر التصويت وغيره[٨٦].

وبينما تعتبر هذه الضمانات المؤسساتيّة أمراً ضرورياً، فإنّها ليست كافية وحدها لتعزيز الديمقراطية الليبرالية. فما فشل دال في اعتباره كما يرى ستيبان هو ما يحدث عقب الانتخابات. فالحريات الأساسية وحقوق الأقلّيات يجب أن تتمّ حمايتها في الدستور الديمقراطي. علاوة على ذلك، فعلى الحكومات المنتخبة ديمقراطياً أن تحكم داخل إطار القانون والدستور، وأن تكون مُقيّدة بمجموعة من المؤسسات والهيئات الأفقية والعمودية التي تساعد في ضمان المساءلة والمحاسبة[٨٧].

من المهم أن نتذكّر بأنّ الديمقراطية نظام لضبط وتنظيم الصراعات، يُتيح التنافس السلمي حول القيم، والأهداف، والسياسات. وطالما وافق الأفراد والجماعات على العمل داخل إطار القانون واحترام حقوق المواطنين

---

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), pp. 1-3.

ورد في:

Stepan, Arguing *Comparative Politics*, p. 216.

(٨٧) Stepan, Ibid., p. 216.

الآخرين، فإنّ جميع الجماعات ينبغي أن تُمنح الفرصة لتعزيز مصالحها واهتماماتها. وفقاً لستيبان، فإنّ جميع المواطنين يملكون الحقّ بالتحدّث علناً حول صناعة السياسات العامّة التي تؤثّر في حيواتهم الشخصية: «إنّ هذا يوضّح الشرط المؤسساتي الأدنى الذي تستلزمه السياسات الديمقراطيّة، ويوضّح ما الذي لا تستلزمه، لا أكثر من ذلك ولا أقلّ»[٨٨]. ولكن، ما الذي يتضمّنه هذا البيان بشأن العلاقة بين الدين والديمقراطية؟ وما هي الحدود الضرورية التي تحافظ على حرّية الحكومات المنتخبة من هيمنة الجماعات الدينية وتحافظ على حريّة الجماعات الدينية من هيمنة الحكومة؟

يجيب ستيبان بأنّ المؤسسات الدينية يجب ألا تمتلك امتيازاً دستورياً مضموناً لإملاء القرارات، أو تمتلك حقّ تعديل أو رفض القرارات التي تتخذها الحكومات المنتخبة ديمقراطياً، كما أنّ الجماعات الدينية يجب أن تمتلك استقلالها الذاتي في العبادات الخاصة والحقَّ بتعزيز مصالحها واهتماماتها في الحيّز الخاص، وأن تدعم التنظيمات والحركات، طالما تمّ ذلك دون اللجوء للعنف، ودون انتهاك حرّيات الآخرين. يُؤكّد ستيبان على أنّه لا ينبغي أن توضع ضوابط وقيود على المؤسسات والجماعات الدينية، إلا إذا صدر منها انتهاك ما، وهو ما تقرره المحاكم المختصة فقط. يصوغ ستيبان نظريته ويؤكّد: «في ضوء هذا الإطار العام للحدّ الأدنى من الحرّيات اللازمة للدولة الديمقراطية، والحدّ الأدنى من الحريات للمواطنين، سيبدو من منظور نظريّ محض، بأنّ من الممكن أن يكون ثمّة طيف واسع من الأنماط والنماذج في العلاقة بين الدين والدولة في النظام السياسي، والتي ستتفق مع الحدّ الأدنى لتعريف الديمقراطية [الليبرالية]»[٨٩].

أوروبا الغربية والتسامح المزدوج: خريطة القراءات الخاطئة

عودةً إلى قضية أوروبا، يُقدّم ستيبان سؤالاً مهمّاً: ما هو نمط العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وكيف تمّ التأسيس اجتماعياً لـ«التسامح المزدوج»؟

(٨٨) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص٢١٧.

وفقاً لستيبان، فإنّ العديد من علماء الاجتماع البارزين ـ خصوصاً عندما يدور النقاش حول المنظورات المختلفة للديمقراطية في المجتمعات غير الغربية ـ يفترضون افتراضاً لاتاريخياً بأنّ صيغة صلبة من الفصل بين الدولة والكنيسة ليست جانباً أساسياً من الحضارة الغربية وحسب، وإنما جانب أساسيّ للديمقراطية أيضاً. بالنسبة لهؤلاء المحللين، تبدو الأنظمة الدينية كالمسيحية الأرثوذكسية الشرقية ـ حيث توجد كنيسة رسمية مؤسسة ـ وكأنها تمثّل مشكلة جدّية للتحوّل نحو الديمقراطية وتدعيمها. كذلك الأمر حين تنجح الأحزاب الإسلامية في الانتخابات الديمقراطية، فإنّنا نشهد تعاطفاً واسعاً مع تدخّلات الجيوش لإحباط التحوّل الديمقراطي باسم حماية الديمقراطيّة العلمانيّة على الطراز الغربي، كما حصل في الجزائر (١٩٩٢) وفي تركيا (١٩٩٦). يوجّه ستيبان السؤال التالي: هل تمثّل هذه القراءات قراءة صحيحة أو قراءات خاطئة وخطيرة للدرس الذي نتعلّمه من العلاقة بين الدولة والكنيسة في الديمقراطيات الغربية؟»[٩٠].

للإجابة عن هذا السؤال يقوم ستيبان بالتجربة التالية. ينطلق في الاختبار العملي للحدّ الذي وصل إليه الفصل الفعلي للكنيسة عن الدولة في الدول الخمسة عشر الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، على خلفيّة الضمانات الثمانية التي أرساها روبرت دال للتعددية السياسية بالإضافة إلى شروط تتضمّن حماية حقوق الإنسان، والحريات المدنية، والدستورية. اكتشف ستيبان أنه في عام ١٩٩٠، كانت خمس دول من أصل خمسة عشر في الاتحاد الأوروبي ـ الدنمارك، وفنلندا واليونان والسويد، المملكة المتحدة (بالإضافة إلى النرويج، الدولة غير العضو في الاتحاد) ـ تمتلك كنائس رسمية مؤسسة.

علاوة على ذلك، فإنّ جميع الديمقراطيات الغربية الراسخة، التي تمتلك غالبيّة لوثرية ـ السويد، والدنمارك، وآيسلاندا، وفينلندا، والنرويج ـ تمتلك كنائس رسمية مؤسسة. يلفت ستيبان انتباهنا إلى المواد التالية من الدستور النرويجي:

المادة الثانية: يبقى الدين الإنجيلي ـ اللوثري هو الدين الرسمي للدولة، كما يعتبر أبناء المواطنين الذين يعتنقون هذه الديانة، إنجيليين ـ لوثريين.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٢١٨.

المادة الرابعة: على الملك أن يعتنق دوماً الديانة الإنجيلية ـ اللوثرية.

المادة الثانية عشرة: لا بدّ أن يكون نصف أعضاء مجلس الدولة من المعتنقين للديانة الرسمية.

المادة الحادية والعشرين: بعد التشاور مع مجلس الدولة، يُعيّن الملك كبار رجال الدين الرسميين[٩١].

الأمر مشابه في حالة بريطانيا، فخلافة العرش البريطاني لا تزال تحمل إرشادات دينية محددة بدقّة. وفقاً للموقع الرسمي للملكيّة البريطانية:

«إنّ خلافة العرش مُنظّمة، لا فقط بحسب النسب، بل عبر نظام قانونيّ؛ فـ«مرسوم التولية Act of Settlement» يؤكّد على أنّ البرلمان هو من يحدد الحقّ الشرعي للعرش. ينصّ القانون على أنّ الأبناء والأحفاد البروتستانت للأميرة صوفيا ـ منتخبة هانوفر وحفيدة جيمس الأوّل ـ هم المؤهّلون لخلافة العرش. وقد أكّدت القوانين اللاحقة على ذلك. فالبرلمان، بحسب وثيقة الحقوق ومرسوم التولية، ينصّ كذلك على مجموعة من المعايير التي لا بدّ أن تتناسب مع من يتمّ اختياره للملك. **إنّ الكاثوليكية الرومانية مُستثناة على وجه الخصوص من حقّ خلافة العرش، ولا يحقّ للملك أن يتزوّج من كاثوليكية رومانية.** لا بدّ أن يكون الملك كذلك، على اتصال بكنيسة إنكلترا، وعليه أن يُقسم على الحفاظ على الكنيسة الرسميّة لإنكلترا وعلى الكنيسة الرسمية لإسكتلندا، كما أنّ على الملك أن يقسم على دعم الخليفة البروتستانتي»[٩٢].

في سياق مماثل، تنصّ المادة الثالثة في الدستور اليوناني (١٩٧٥) على أنّ «الدين السائد في اليونان هو الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية»، كما تنصّ المادة ١٤ (الفقرة ٣أ) على أنّ «إهانة المسيحية أو بقيّة الأديان المعروفة» يمكن أن يتسبب في مصادرة المواد المنشورة. أما المادة ١٦ من الدستور

---

(٩١) المصدر نفسه، ص٢١٩.

(٩٢) <http://www.royal.gov.uk> (emphasis added).

للاطلاع على خلفية الموضوع، انظر:

I. Naamani Tarkow, "The Significance of the Act of Settlement in the Evolution of English Democracy," *Political Science Quarterly*, vol. 58, no. 4 (December 1943), pp. 537-561.

الإسباني فتنصّ على أنّ «السلطات العامة يجب أن تأخذ باعتبارها الإيمان الديني للمجتمع الإسباني وأن تحافظ على علاقات مناسبة مع الكنيسة الكاثوليكية وبقيّة الطوائف المسيحية»(٩٣).

إنّ هذه مجرّد أمثلة من النموذج الأوروبي. في كلّ من هولندا، والنماس وألمانيا هناك دعم كبير من الدولة للتعليم الديني الخاص، كما أنّ الأحزاب المسيحية الديمقراطية قد حكمت وتحكم بشكل متكرر ألمانيا، والنمسا، وإيطاليا، وبلجيكا، وهولندا. والدولة الوحيدة في الاتحاد الأوروبي، التي تمنع صراحة أن تستعمل الأحزاب السياسية شعارات دينية هي البرتغال!(٩٤)

إنّ البحوث الميدانية التي قام بها جوناثان فوكس Jonathan Fox تدعم القراءة التي قدّمها ستيبان للعلاقة بين الدولة والدين. فبناء على قاعدة البيانات للدين والدولة قام فوكس بتحقيق شامل وميدانيّ لمدى الفصل بين الدين والدولة في ١٥٢ دولة، لا يقلّ عدد السكان في أحدها عن مليون مواطن. لقد انصبّ تركيز فوكس على سلوك الحكومات الوطنيّة، لا الحكومات الإقليمية أو المحليّة ولا سلوك المجتمع بالعموم. قام فوكس بمقارنة المعلومات بين عامي ١٩٩٠ و٢٠٠٢ ليتمكّن من تقدير ما إذا الفصل بين الدين والدولة، وتدخّل الحكومات في الشؤون الدينية، قد تغيّر خلال هذه المدّة، وإن كان قد تغيّر ففي أيّ اتجاه. إنّ تحليل فوكس للمعلومات يتحدّى الافتراضات الشائعة حول الموضوع، ويُتمّم ما أطلق عليه ستيبان «خريطة القراءات الخاطئة» التي تغذّي النقاشات العامّة والعلمية حول العلاقة بين الدين والدولة.

---

(٩٣) The International Constitutional Law Project website, <http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/index.html>, and Robert Maddex, *Constitutions of the World*, 2nd ed.(Washington, DC: Congressional Quarterly, 2001), pp. 137-141 and 314-318.

(٩٤) Maddex, Ibid., p. 221.

للاطلاع على خلفية الموضوع، انظر:
Stathis Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), pp. 1-20, and Thomas Kselman and Joseph A. Buttigieg, eds., *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003), pp. 1-10.

إنّ الخلاصة الأوّلية لفوكس هي أنّه «بعد مرور أكثر من قرن منذ أن بدأ مؤسسو العلوم الاجتماعية بالتنبّؤ بأفول الدين في الأزمنة الحديثة، ما يزال الفصل بين الدين والدولة هو الاستثناء، وما يزال تدخّل الحكومات في الشؤون الدينية هو السائد في معظم دول العالم. بتحديد معنى «الفصل بين الدين والدولة» بـ(عدم دعم الدولة لدين معيّن، وعدم وضع قيود على الممارسات الدينية) فإنّ دولة واحدة، هي الولايات المتحدة الأمريكية، لا يقع فيها تدخّل الحكومات في الشؤون الدينية. علاوة على ذلك، فحتى لو استعملنا تأويلاً فضفاضاً. . . فإنّ أقل من ٢٢٪ من الدول تحقق درجة من الفصل بين الدين والدولة»[٩٥].

فيما يلي من الدراسة يتفحّص فوكس سؤالاً مهمّاً: هل تقوم الديمقراطيات بالفصل بين الدين والدولة؟ مرة أخرى، يعتمد فوكس على قاعدة البيانات المتوفّرة حول الدين والدولة، والتي تتضمّن ٦٢ متغيّراً تتوزّع على ست فئات عامة لقياس مختلف الجوانب من الفصل بين الدين والدولة في ١٥٢ دولة، لا يقل عدد سكانها عن مليون نسمة، كما يعتمد على قاعدة البيانات التي توفّرها الدول ومنظمة «بيت الحرّية Freedom house»، ويصل فوكس إلى استنتاجات تتمّم حجج ستيبان وتعززها. يُظهر فوكس بأنّ «معظم الديمقراطيات لا تقوم على الفصل بين الدولة والدين. وهذا صحيح، سواءٌ أتمّ قياس الديمقراطية عبر بيانات الدولة أو من خلال معايير الحقوق السياسية والمدنية لبيت الحريّة، كما أنّ هذا ينطبق على الديمقراطيات الغربية. فالنتائج الميدانية تُشير بقوّة إلى أنّ الفصل بين الدولة والدين، بغضّ النظر عن المعنى المستعمل للمصطلح، ليس شرطاً ضرورياً لعمل الديمقراطية، أو الديمقراطية الليبرالية»[٩٦].

يقوم فوكس بتمييز مهمّ وحيوي للنقاش حول الدين والديمقراطية، وهو وجود حدّ أعلى لتدخّل الحكومات الديمقراطية في الشأن الديني. «إنّ الفارق

---

(٩٥) Jonathan Fox, "World Separation of Religion and State into the Twenty-first Century," *Comparative Political Studies*, vol. 39, no. 5 (June 2006), p. 561.

يستنتج فوكس أيضاً بأنّ التحديث كان مرتبطاً أيضاً بتدخّل أكبر للدولة في الدين وبأنّ البلدان ذات الغالبية المسلمة هي أقلّ البلدان تطبيقاً للفصل بين الدين والدولة في القرن الحادي والعشرين.

(٩٦) Jonathan Fox, "Do Democracies Have Separation of Religion and State?," *Canadian Journal of Political Science*, vol. 40, no. 1 (March 2007), p. 19.

الرئيس بين الديمقراطية وغيرها ليس هو الفصل بين الدولة والدين، بل وجود حدّ أعلى لتدخل الدولة في الشؤون الدينية»[٩٧]. إنّ فكرة الحدّ الأعلى تتوافق في أحد جوانبها مع ما أسماه ألفريد ستيبان بـ«التسامح المزدوج».

إنّ تحليلات فوكس للنتائج الميدانية يدعم بقوّة الآراء النظرية لستيبان، الذي يدعم حجّته بالقول:

«عملياً، لا توجد اليوم ديمقراطية أوروبية تمارس فصلاً صارماً بين الدولة والدين. صحيح أنّ معظمها قد وصل عبر النقاش الديمقراطي إلى حريّة الدين عن تدخّل الدولة، وصحيحٌ أنّ جميعها تسمح بحريّة الجماعات الدينية، ليس فقط بالعبادة الخاصة، بل بتنظيم الجماعات داخل المجتمع المدني... إنّ الدرس الذي نتعلّمه من أوروبا الغربية إذاً لا يكمن في الفصل بين الدولة والكنيسة، بل في البناء السياسي المستمرّ وإعادة البناء المستمرّة لـ «التسامح المزدوج». لا شكّ أنّ فكرة «الفصل بين الدولة والكنيسة» لا مكان لها في معجم الديمقراطية الغربية الحديثة إلا في سياق «التسامح المزدوج»»[٩٨].

إنّ ملاحظة مشابهة لا بدّ من تطبيقها على العلمانية. «إنّ التقاليد الاستطرادية discursive traditions» يقول ستيبان «على خلاف ما يحاجج به أو يفترضه التنوير، والليبرالية، والجمهورية الفرنسية، ونظريّة التحديث بالقول بأنّ الحداثة والديمقراطية تتطلّب العلمانية. فمن وجهة نظر تستند إلى التطبيقات الديمقراطية العملية، سيبدو أنّ مفهوم العلمانية بحاجة لإعادة تفكير جذرية»[٩٩].

إنّ الأساس التحليلي لستيبان، المتصل بتوضيح العلاقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية يستند إلى النقطتين التاليتين:

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص١٩ - ٢٠. انظر أيضاً:
Jonathan Fox and Shmuel Sandler, "Separation of Religion and State in the Twenty-first Century: Comparing the Middle East and Western Democracies," *Comparative Politics*, vol. 37, no. 3 (April 2005), pp. 317-335 and Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and State* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008).

(٩٨) Stepan, *Arguing Comparative Politics*, p. 222.

(٩٩) المصدر نفسه.

١ ـ «إن كنا نبحث عن السمات التي تعرّف الديمقراطية في مقابل الدين، فإنّ «العلمانية» و«فصل الدين عن الدولة» ليسا أجزاء رئيسية ولا يدخلان في صلب التعريف، ولكن ما ذكرناه حول «التسامح المزدوج» يدخل في حدّ تعريفها»[١٠٠].

٢ ـ «إنّ الدرس الذي نتعلّمه من أوروبا الغربية إذاً **لا يكمن في الفصل بين الدولة والكنيسة**، بل في البناء السياسي المستمرّ وإعادة البناء المستمرّة لـ«التسامح المزدوج». لا شكّ بأنّ فكرة «الفصل بين الدولة والكنيسة» لا مكان لها في معجم الديمقراطية الغربية الحديثة إلا في سياق «التسامح المزدوج»»[١٠١].

تعليق على أطروحة ستيبان: العلمانية خلسةً؟

إنّ رأي ستيبان رأي جسور وجريء. فحجّته تقول بأنّ «الفصل بين الكنيسة والدولة» ليس أمراً «جوهرياً» للعلاقة المعيارية بين الدين والديمقراطية، ولكنّ ما يقوله عن «التسامح المزدوج» قد يصدم القارئ للوهلة الأولى بفكرته المثيرة للجدل. قد يبدو رأي ستيبان انتهاكاً للحكمة القارّية، التي وصلت إليها أوروبا بعد قرون من الصراع والتطوّر، وتجسّدت في العبارة المقدّسة «لا علمانية، تعني لا ديمقراطية». ولكن، هل تتطلّب الديمقراطية العلمانية حقّاً؟

لتفحّص مقاربة ستيبان غير التقليدية لهذا السؤال، سيساعدنا أنّ نسترجع تعريفه لـ «التسامح المزدوج». إنّ «التسامح المزدوج» هو «الحدّ الأدنى لحريّة التصرّف، الذي ينبغي أن يكون للمؤسسات السياسية في وجه السلطات الدينية، وللأفراد والجماعات الدينية في وجه المؤسسات السياسية». أليست هذه «الحدود» التي يصرّ ستيبان على أنها «ينبغي أن توجد» بين «المؤسسات السياسية [للدولة]» وبين «الجماعات... الدينية [في المجتمع]» أليس هذه ببساطة طريقة أخرى للقول بالفصل بين الكنيسة والدولة ولو باسم آخر؟

بعد كلّ ذلك ما هي هذه «الحدود» إن لم تكن شكلاً من الفصل؟ إنّ

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص٢٢٢ (التشديد مضاف).

ما كان ستيبان مبدعًا في فعله هو إعادة صياغة النقاش حول العلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية عبر القول بأنه: نعم، الديمقراطية الليبرالية تتطلّب العلمانية، ولكنني سأعطيها اسماً آخر: «التسامح المزدوج» بدلاً من اسم العلمانية. ولكن، قبل أنّ نعتبر أنّ أطروحة ستيبان محض تلاعب بالدوال، سيُظهر لنا التفحّص المتمعّن للأطروحة بأنّ ستيبان نجح في تعميق إدراكنا للعلاقة المشحونة عاطفياً وشعورياً بين الدين والديمقراطية.

إنّ تعريف ستيبان لـ«التسامح المزدوج» يعني أنه «الحدّ الأدنى من حرّية التصرّف» التي لا بدّ أن تقوم المؤسسات الدينية والدولة باحترامها والاعتراف بها في سبيل الحفاظ على الديمقراطية الليبرالية. لا بدّ أن يكون التركيز منصبّاً على كلمة «الأدنى». إنّ ما يكشف عنه ستيبان هو أنّه يؤيّد نسخة ناعمة من الأطروحة العلمانية (كما عرّفها بيخو باريخ سابقاً)، والتي تتطلّب مجرد الفصل بين الدولة والدين بدلاً من المطالبة بفصل حاسم وصارم بين السياسة والدين، والذي يتمظهر في النسخة الصلبة من العلمانية. بعبارة أخرى، فإنّ ستيبان ينحاز لتوكفيل بدلاً من رورتي، ويؤيّد النسخة الأنكلو - أمريكية من العلمانية في مقابل النسخة الفرنسية.

ثمّة فوائد عدّة من الاعتماد على مقاربة ستيبان في سبيل توضيح العلاقات النظريّة بين الدين، والعلمانية، والديمقراطية الليبرالية. أوّلاً، إنّ أطروحته دقيقة جدّاً على المستوى النظري، ومرجع ذلك جزئياً هو تعريفاته الواضحة البعيدة عن الغموض؛ فهو يبدأ بتوصيف واضح للديمقراطية الليبرالية اعتماداً على فكرة دال عن التعددية، مع إضافة شرط يتعلّق بحماية الحقوق المدنية والتمسّك بالدستورية. وهو يطلق على تعريفه «مقاربة الحدّ المؤسساتي الأدنى للديمقراطية» والذي يؤكّد على ضرورة: ألا تُمنع أي جماعة اجتماعية من حقّ المشاركة في الشؤون العامة طالما أنها تشارك داخل إطار القانون ودون انتهاك حقوق الآخرين. إنّ هذا، كما يؤكد ستيبان، هو «الحدّ الأدنى من الشرط المؤسساتي الذي تستلزمه السياسات الديمقراطية، لا أكثر ولا أقلّ»(١٠٢).

بناءً على هذه المقدّمة، يركّز ستيبان عدسة التحليل على بؤرة التوتّر بين

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٢١٦.

الدين والديمقراطية. إنّ جذر المشكلة يكمن في محاولة تحقيق «الحدود الضرورية لحريّة الحكومة المنتخبة من الجماعات الدينية، و[تحقيق] حريّة الأفراد والجماعات الدينية من الحكومة»[١٠٣]. يموضع ستيبان هذه الحدود بين الكنيسة والدولة في المساحة التالية:

إنّ المجال الرئيس للتشريح/التحليل اللازم للمؤسسات الديمقراطية هو أنّ المؤسسات التي تنبع عن العملية الديمقراطية لا بدّ أن تكون قادرة داخل إطار الدستور والقانون وحماية حقوق الإنسان على أن تُنشئ السياسات. لا ينبغي أن تحوز المؤسسات الدينية على أي امتياز دستوري خاص يتيح لها الوصاية السلطويّة على السياسة العامة للحكومة المنتخبة ديمقراطياً»[١٠٤].

إنّ مقاربة «التسامح المزدوج» تحدد الحدود اللازمة لضمان حريّة الجماعات الدينية من الحكومات وتضمن حريّة الحكومات من الجماعات الدينية، كما تتيح وجود «طيف واسع من الأنماط والنماذج في العلاقة بين الدين والدولة»[١٠٥]. هذه هي المزيّة الثانية لأطروحة ستيبان: تعددية جوانبها، خاصة فيما يتعلّق بدور الجماعات الدينية في الديمقراطية الليبرالية. إنها تتيح لهم المشاركة الكاملة في الشؤون العامة، وتحدد لهم بوضوح الحدود النظريّة لمجالهم السياسي. إنّ هذه المقاربة مفيدة بوجه خاص للمنظّرين الديمقراطيين حين يناقشون الديمقراطيات الناشئة في العالم غير الغربي، حيث لا تزال الجماعات الدينية نشطة سياسياً، ولا تزال جزءاً من التيار الرئيس في النقاش السياسي.

أخيراً، فإنّ أطروحة ستيبان مفيدة بسبب الطريقة التي يوظّف بها المصطلحات، أو بالطريقة التي لا يوظّفها بها. فعبر استعماله لمصطلح

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٢١٧. كما سيشهد الإصلاحيون في إيران بأنّ المشكلة تقع في قلب الدستور الإيراني، فقد تمكّن من تعطيل جهود محمد خاتمي للتحوّل الديمقراطي في أثناء فترة رئاسته (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٥). للمزيد انظر:

William Samii, "Dissent and Iranian Elections: Reasons and Implications," *Middle East Journal*, vol. 58, no. 3 (Summer 2004), pp. 403-423.

(١٠٥) يُقدّم ستيبان جدولين يُظهران مدى تعدد جوانب أطروحته. انظر:

Stepan, Ibid., pp. 224-225.

«التسامح المزدوج» بدلاً من «العلمانية»، كان يقدّم دعمه لمؤيّدي الديمقراطية بأدوات خطابيّة مفيدة، تتيح لهم أن يعززوا الديمقراطية في مجتمعاتهم دون أن يُتّهموا باستحداث ونشر أفكار غريبة وأجنبيّة. ولهذا أهمّية كبرى في المجتمعات التي تعاني من حساسيّة تجاه الأخطار الثقافية التي ترد إليها من الثقافة الإمبريالية، حيث لا تمتلك مصطلحات مثل «علماني»، «علمانية»، «علمنة» أية جذور ثقافية، وحيث تُستعمل تلك المصطلحات بازدراء لاتّهام المعارضين السياسيين بأنّ أفكارهم تفتقر للأصالة الثقافية.

باختصار، فإنّ أطروحة ستيبان حول الدين والديمقراطية مناسبة تماماً لفهم العوائق، وفهم الطريق نحو الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة. بعد أن استطلعنا بعض الخلفيات التاريخية والنظرية المتعلّقة بالعلمانية وعلاقتها بالديمقراطية الليبرالية، سنتفحّص في الفصل التالي التاريخ الخاص، والخلفية التاريحية، والتحديات السياسية التي تواجه العلمانية في العالم المسلم اليوم.

خلاصة

لقد بدأ هذا الفصل بمحاولة لتعريف مفهوم العلمانية للوصول إلى التفحّص المعمّق لجذور العلمانية التاريخية والإيتمولوجية. لقد اكتشفنا أنه في الحدّ الأدنى تعني العلمانية شكلاً ما ـ وإن كان غير محدد تماماً ـ من الفصل بين عالم الدين وعالم الحكم. ومع أنّ العلمانية تمتلك جذوراً أوروبية المنشأ، فإنّ ذلك لا يعني أنّ للعلمانية صيغة واحدة. فهناك أكثر من تاريخ واحد للعلمانية السياسية، كما أنّ ثمة نماذج عدّة من العلمانية التي ظهرت عبر الزمن، وأبرزها النسخة الناعمة من العلمانية، والتي تكتفي بالمطالبة بفصل الدين عن الدولة، والنسخة الصلبة التي تصرّ على الفصل الحادّ بين الدين والسياسة. لقد أصبح أمراً متعارفاً عليه إطلاق اسم النسخة «الأنكلو ـ أمريكية» على الأولى، ونسخة «الجمهورية الفرنسية» على الثانية. كما أننا حاججنا بأنّ كلا النموذجين من العلمانية هما نتيجة لتاريخ خاصّ من العلاقة بين الدولة والكنيسة، ولتجربة بناء الدولة القوميّة في البلدان التي ظهرت بصورتها الحالية بعد مراحل طويلة من التجارب، والتي غالباً ما اقترنت بالعنف والصراع والنقاشات الحادّة.

بعد ذلك، قمنا بتفحّص العلاقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية، واستعرضنا المنظورات المتعارضة لاثنين من أعلام الفلسفة السياسية: ألكسيس دي توكفيل وريتشارد رورتي. وبينما كتب الفيلسوفان حول هذا الموضوع، بتبصّر - وأكدا على أنّ الديمقراطية الليبرالية بحاجة للعلمانية - فإنّ التحليل المُعمّق للعلاقة والتوتّر بين العلمانية والدين والديمقراطية الليبرالية قد برز جليّاً في كتابات ألفريد ستيبان، الذي يحاجج في مساهمته النظريّة الرائدة والمبتكرة، بأنه على الرغم من حاجة الديمقراطية الليبرالية للعلمانية لتحافظ على وجودها، فإنّ الحدود بين الدين والدولة أكثر مرونة وسيولة مما يُعتقد عادة. ويقترح ستيبان بأنّ الوضوح سيتأتى حين نتخلّى عن التركيز على مصطلح «العلمانية» الغامض والمشحون شعورياً، مستبدلين إياه بمصطلح «التسامح المزدوج». إنّ أهمّية أطروحة ستيبان تكمن في أنّها تعترف بوجود أكثر من نموذج من العلمانية التي يمكن أن تتواءم مع الديمقراطية الليبرالية. إنّ لنظريّته صلة خاصة بالديمقراطيات الليبرالية الناشئة، حيث تكون الجماعات الدينية جزءاً من التيار الرئيس في النقاش السياسي، كما أنّها تعترف بأن مسألة دور الدين في الدولة محلّ لنقاشات وجدالات مستمرّة.

إنّ الدروس التي نتعلّمها من التاريخ الأوروبي توازي أهمّية أطروحة ستيبان؛ فهو يذكّرنا بأنّ المجتمعات الأوروبية لم تولد مع ميل ونزوع أصليين لتجسيد العلمانية في ثقافتها السياسية، بل إنّها احتاجت وقتاً طويلاً من النقاش الديمقراطي والبناء الاجتماعي للوصول إلى إجماع حول ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة. «إنّ الدرس الذي نتعلّمه من أوروبا الغربية» - كما يقول ستيبان - «لا يكمن في الفصل بين الدولة والكنيسة، بل في البناء السياسي وإعادة البناء المستمرّة» للحدود بين الدين والدولة. إنّني أحاجج بأنّ تعدد الجوانب والدقّة والعمق النظري لأطروحة ستيبان حول الدين والديمقراطية تتيح لنا إمكانية تطبيقه جزئياً على النقاشات المعاصرة حول الإسلام والعلمانية والديمقراطية في المجتمعات المسلمة، حيث ما تزال هذه المواضيع محلاً للنقاش والنزاع.

الفصل الرابع

العلمانية والاستياء منها في المجتمعات المسلمة
تبيئة الفصل بين الدين والدولة

«إنّ من يعتقدون بأنّ الدين يمكن أن ينفصل عن السياسة لا يفهمون ما هو الدين، ولا ما هي السياسة»

مهاتما غاندي

إنّ الادّعاء الرئيس لهذا الفصل هو أنّ تطوّر نظريّة محليّة للعلمانية الإسلامية سيساهم بشكل نوعيّ في زيادة احتمالية نشوء الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة. اعتماداً على الحجج الواردة في الفصل السابق، حيث تفحصنا العلاقات النظرية بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، سنركّز في هذا الفصل على أزمة العلمانية في المجتمعات المسلمة.

سيُقدّم الفصل مجموعة واسعة من الحجج والآراء لتفسير السبب الذي يجعل المسلمين يمتلكون أسباباً تجبرهم على أن يكونوا متشككين بشأن العلمانية. إنني أخالف وأرفض التأويل الاستشراقي الذي يُموضع مشكلة العلمانية في بنية الدين الإسلامي وفي التاريخ الديني المبكّر للمسلمين في الجزيرة العربية، وأحاجج بأنّ الحقبة الحديثة التي عاشتها المجتمعات الإسلامية هي المحلّ المناسب لبحث هذه الإشكالية. فعلى وجه الدقة، ترتبط أزمة العلمانية في العالم الإسلامي اليوم ارتباطاً وثيقاً بفشل مشاريع التحديث وسياساته. فعلى خلاف الغرب ـ حيث كان التحديث مرتبطاً بالديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية، أي باختصار: بالعدالة الاجتماعية ـ فإنّ المجتمعات الإسلامية مع استثناءات قليلة قد عرفت التحديث مقترناً بالدكتاتوريات، والقمع، والفساد، أي: بغياب العدالة الاجتماعية. إنّ كلّ

هذا مرتبط بالمواجهة الاستعمارية، وما بعد الاستعمارية بين المجتمعات الإسلامية والغرب، خاصة مع الدور الذي لعبته الدولة باعتبارها الحامل الرئيس والناشرة للأفكار والسياسات والممارسات العلمانية. في ضوء التراث والتاريخ السلبي المرتبط بالعلمانية، تواجه الديمقراطيين المسلمين مفارقة تبدو غير قابلة للحل: فمن جانب، تتطلّب الديمقراطية الليبرالية درجة من العلمانية للحفاظ على نفسها، ومن جانب آخر تحمل العلمانية في الوقت ذاته سمعة سيئة في المجتمعات المسلمة. فأين يمكن لنا البحث عن إجابة وحلّ لهذه المعضلة؟ كيف يمكن تجاوز هذه المفارقة؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة ستكون محلّاً لتركيز النصف الأخير من الفصل. إنني أحاجج بأنّ حلول أزمة العلمانية في المجتمعات المسلمة تكمن في ميدانين مختلفين: (١) في فهم الاختلاف بين التجربة التاريخية الأوروبية وتجربة العالم الإسلامي من ناحية العلاقة بين الإصلاح الديني والعلمنة السياسية (٢) في تعلّم الدروس من المكاسب السياسية التي حققتها الديمقراطية في تركيا وإندونيسيا.

قبل ما يقرب من عشر سنوات قدّم عبدو فيلالي الأنصاري ملاحظته القائلة بأنه على خلاف أوروبا ـ حيث كان الإصلاح الديني مقدّمة قادت إلى العلمنة ـ فإنّ التسلسل في العالم الإسلامي كان معكوساً. إنني أحاجج بأنّ هذه الملاحظة تسهم إسهاماً كبيراً في تفسير ضعف الجذور الفكرية للعلمانية في المجتمعات المسلمة. فمشروع التحديث الذي قادته الدولة من رأس السلطة لم يقابل تحوّلاً في الثقافة السياسية الإسلامية في قاعدة المجتمع، خاصة فيما يتعلّق بصياغة علاقة معيارية بين الدين والحكم يمكن أن تدعم الديمقراطية الليبرالية (على الأقلّ صيغة ناعمة من العلمانية السياسية). في تفحّص هذه النقطة، سأعتمد على عمل المؤرّخ البارز والأستاذ في الإسلاميات مارشال هودجسون Marshall Hodgson. لقد أشار هودجسون بأنّ التحديث في المجتمعات المسلمة على خلاف أوروبا قد اتسم بالقطيعة الفكريّة والاجتماعيّة الجذريّة عن ماضي تلك المجتمعات، وهو الأمر الذي كان له أثر كبير على التطوّر السياسي في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين.

بعد ذلك، سأقوم بتفحّص المكاسب الديمقراطية في اثنين من الدول

الإسلامية: إندونيسيا وتركيا. إنني أرى بأنّ هذه المكاسب قد تحققت بفضل نشوء نظريّة محلّية للعلمانية الإسلامية. لقد قام المفكرون المسلمون والأحزاب السياسية في إندونيسيا وتركيا بتفاعل مع المجتمع المدني، بالتوفيق بين لاهوتهم السياسي وبين مفهوم الفصل بين الدين والدولة. لقد تمّ إنجاز إصلاح مهم للفكر السياسي، وهو أمرٌ بالغ الأهمّية والأثر في مشروع التحوّل الديمقراطي في المجتمعات المسلمة. يمكن القول بأنّ هذا التطوّر قد مدّ جذوره عميقاً في الثقافة السياسية لتلك البلدان، وأتاح للأحزاب السياسية الإسلامية أن تلعب دوراً ريادياً، على خلاف الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا في تطوير ودعم الديمقراطية الليبرالية. إنني أقترح بأنّ تأسيس فهم محليّ أو نظريّة للعلمانية الإسلامية تحمل فائدة إضافيّة من جهة جلبها لعددٍ كبير من مؤيّدي الديمقراطية من الشرائح الاجتماعية التي كانت مهمّشة سابقاً. إنّ هذا التطوّر يبشّر على المدى البعيد بتدعيم الديمقراطية في تركيا وإندونيسيا.

إنّ هذا الفصل يعتمد على حجّتي التي سبق ذكرها، والتي تقترح بأنّ التوفيق بين الفكر السياسي الإسلاميّ والعلمانية في مجتمعات يمثّل فيها الدين مكوّناً رئيسياً للهويّة هو شرط أساسيّ لتدعيم الديمقراطية الليبرالية. إنّ مثل هذا التوفيق يحمل إمكانية التحوّل في الثقافة السياسية الإسلامية، ويُتيح للجماعات الدينية أن تلعب دوراً بنائياً في تطوير الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان.

العلمانية والاستياء منها في العالم الإسلامي

تكمن المشكلة الأولى في ترجمة مصطلح «العلمانية secularism». فلا توجد كلمة في العربية الوسيطة أو الفارسية أو التركيّة ترادف كلمة «علماني secular» أو مشتقاتها. لقد كتب سيد حسين نصر بأنّ هناك «كلمة **«عُرْف»** والتي تحيل بالأساس إلى القانون، وكلمة **«دنيوي»** والتي تعني النسبة لهذا العالم، في مقابل النسبة إلى العالم الأخرويّ، كما أن هناك كلمة **«زماني»** والتي تُشير إلى ما هو مؤقّت في مقابل ما هو دائم وخالد، ولكنّ أيّاً من هذه الكلمات لا ترادف المعنى الدقيق لـ secular»[١].

---

(١) Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, NY: State University of New York, Press, 1981), p. 14.

إنّ أحد الأوهام المتعلّقة بالمصطلح قد اشتقّ من الكلمة القرآنية «الدهر» والتي تطوّرت دلالتها لتعني الإلحاد[٢]. لقد ارتبط هذا المصطلح بجمال الدين الأفغاني، الناشط السياسي المسلم البارز في نهايات القرن التاسع عشر، والذي خاض نقاشاً شهيراً حول العلم والدين مع الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان. لقد كتب الأفغاني رسالة شهيرة بالفارسيّة في عام ١٨٨١، عُرفت لاحقاً بالعربية باسم «الردّ على الدهريين»[٣]. كان السياق المباشر للرسالة هو مكوث الأفغاني في الهند ونقده للجهود التحديثية للمسلمين المؤيّدين لبريطانيا، والتابعين للسير سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)[٤]. تمّت الترجمة العربية للكتاب بقلم أشهر تلاميذه محمد عبده في عام ١٨٨٥ تحت عنوان «رسالة في إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أنّ الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران». وقد صدرت الترجمة الفرنسية عقب ذلك في عام ١٩٤٢ بعنوان «الردّ على الماديين»[٥].

لقد وُصف الأفغاني بأنه «الرجل الذي لامست حياته وأثّرت عميقاً في جميع العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر»[٦]. ورغم أنّه لم يستعمل مصطلح «العلمانية» في كتاباته، ولم يكن له اهتمام مباشر بالعلاقة بين الدين والدولة فإنه بحسب عبدو فيلالي الأنصاري أحد الآباء

---

(٢) Ignàcz Goldziher, "Dahriyya," in: *Encyclopedia of Islam*, new ed. (Leiden: Brill, 1960), vol. 2, pp. 95-97.

في لقاء خاص مع نيكي كيدي أخبرتني بأنّ كلمة دهر تشترك مع الأصول المبكّرة لكلمة «secular» في المعنى ذاته. فالجذور الإيتمولوجية لكلمة secular يمكن تتبّعها إلى الكلمة اللاتينية seculum والتي تعني «عصر/ دهر/ زمن age» أو «أجيال generations» وكلاهما يتعلّق بمرور الوقت الزمني. فالكلمة القرآنية الدهر تحمل ذات المعنى الأصلي. وأنا مدين للبروفيسورة كيدي لأنها لفتت انتباهي لهذه الحقيقة، ولقراءتها وتعليقاتها على مخطوط هذا الفصل.

(٣) العنوان الفارسي للكتاب هو «حقيقة مذهب الطبيعيين وبيان حالهم». للاطلاع على ملخّص للمناظرة بين الأفغاني ورينان، والاطلاع على ترجمة لردّ الأفغاني. انظر:

Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), pp. 84-95 and 181-187.

(٤) للاطلاع على خلفية الموضوع، انظر:

Nikki Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), pp. 143-170.

(٥) Goldziher, "Dahriyya," p. 97.

(٦) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA Cambridge University Press, 1983), p. 108.

المؤسسين للفكر السياسي الإسلامي الحديث، فقد تمّ اعتبار نقده للدهريين نقداً للعلمانية لاحقاً، بحيث أصبح المصطلح تدريجياً وحشاً مرعباً ومستقبحاً من قبل الناشطين السياسيين الإسلاميين في نهايات القرن العشرين. يمكن القول بأنّ هذا قد حدث بسبب بعض حجج الماديين في القرن التاسع عشر (والذين نقدهم الأفغاني)، وبعض مؤيّدي العلمانية في القرن العشرين، خصوصاً فيما يتعلّق بنقد الدين. يُشير خالد أبو الفضل إلى أنّ الترجمة العربية الأدقّ لرسالة الأفغاني الشهيرة من وجهة نظر سياسيّ مسلم في القرن العشرين سيكون «رسالة في تفنيد الماديّة العلمانية: إظهار أهمّية الدين للمجتمعات المدنيّة، وإثبات أنّ غيابه مؤدٍ إلى خراب المجتمعات المتحضّرة»[٧].

باختصار، فإنّ اختيار المصطلحات يترك خلفه تركة وتراثاً لا يتزحزح بسهولة. عندما قام المفكّرون المسلمون التحديثيون بالمساواة بين «الوضعيّين في القرن التاسع عشر وبين المعارضين للنبيّ محمد في القرن السابع»، فإنّ هذا كان يعني بأنّ «يُنظر إلى العلمانية [منذ البداية] باعتبارها مرتبطة إن لم تكن مرادفة بالإلحاد». إنّ النتيجة التي ترتّبت على ذلك بحسب الأنصاري كانت «كبيرةً وتسببت في استمرار إساءة الفهم» لموضوع العلمانية في السياسات الإسلامية، وهو الأمر الذي استمرّ إلى اليوم[٨].

لقد تعاظمت إساءة الفهم في العقود التالية عندما اعتبر بعض المسلمين بأنّ الترجمة الأنسب لمفردة «العلمانية» هي «اللادينية»[٩]. أمّا الترجمة

(٧) من مراسلة خاصة بتاريخ ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧. لا يزال عمل الأفغاني حاضراً في العالم الإسلامي، جزئياً لأنه احتوى على مجموعة من الاستعارات المركزيّة ـ مناهضة الإمبريالية، الوحدة الإسلامية، والاستقلال من التدخّلات الأجنبيّة ـ وهي قضايا لا تزال متصلة بالسياسة الإسلامية إلى اليوم. للاطلاع على أحد الأمثلة، انظر هذا الكتاب الذي صدر في الذكرى المئويّة لوفاة الأفغاني:
Hasan Yousefi Eshkevari, *Dara-ye Qafeleh* (The Caravan Bell: Seven Articles on the Work and Thought of Seyyed Jamal Eddin Asadabadi) (Tehran: Chapakhsh, 1997).

(٨) Abou Filali-Ansary, "Muslims and Democracy," in: Larry Diamond, Marc Plattner, and Daniel Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), pp. 194-195.

(٩) المصدر نفسه، ص١٩٥. انظر أيضاً:
Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), p. 117.

اللاحقة فقد كانت كلمة «علمانية» والتي تُشتقُّ من «عِلم» ومن «عالَم» وأصحبت مقابلاً للكلمة الفرنسية «اللائكية Laïcisme»، والتي ظهرت في العالم الإسلامي أوّل ما ظهرت على أيدي الكتاب اللبنانيين المسيحيين(١٠). وهكذا، فقد قامت ثنائيّة متعارضة بين الإسلام والعلمانية منذ البداية في العالم الإسلاميّ، تركت بصمتها أخيراً على الوعي الجمعيّ للمسلمين. يتناول الأنصاريّ هذه التركة في الملخّص التالي:

«إنّ الشعور الذي ساد منذ ذلك الوقت بين المسلمين هو وجود تعارض حاد وغير قابل للاختزال بين نظامين: الإسلام وغير الإسلام. فأن تكون علمانياً يعني أن تنبذ الإسلام، وأن تتخلّى عنه جميعاً، لا عقيدةً وحسب، بل يعني أنك قد نبذت أخلاق الإسلام وتقاليده وقواعده الحاكمة للمجتمعات المسلمة. ومن ثمّ فقد فهمت العلمانية باعتبارها غريبة وأجنبية تماماً عن العناصر المكوّنة للشخصية المسلمة، وباعتبارها استسلاماً تاماً لعدم الإيمان، ولانعدام الأخلاق، وكراهية الذات، وباعتبارها إنكاراً للهويّة التاريخية وللحضارة التي ورثها المسلمون عن أسلافهم العظام. من الجدير بالذكر أنّ الغالبية العظمى من المسلمين في القرن التاسع عشر - حتى أولئك الذين كانوا جزءاً من النخبة المتعلّمة - كانوا يعيشون في إنكار وغفلة تامة عن النقاشات التي تدور في أوروبا حول الدين ودوره في النظام الاجتماعي، وفي غفلة عن التغيّرات التاريخية التي أعادت تشكيل المجتمعات الأوروبية. فلم يكونوا على دراية بالتفريق بين الإلحاد والعلمانية. إنّ النتائج التي ترتّبت على إساءة الفهم هذه ما تزال تصوغ مواقف المسلمين إلى اليوم»(١١).

إنّ إشكالية العلمانية في المجتمعات الإسلامية أكبر بكثير من مجرّد قضية اصطلاح وترجمة. فجذور الإشكالية تمتدّ في التجربة المعاشة

---

(١٠) John Keane, "Secularism?," in: David Marquand and Ronald L. Nettler, eds., Religion and Democracy (Oxford: Blackwell, 2000), p. 15.

لقد شاع استعمال مصطلح «مدنية» للدلالة على العلمانية، في مصر على وجه الخصوص، انظر: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003), pp. 206-207.

(١١) Filali-Ansary, Ibid., p. 195.

لمعالجة فكرية لهذا الموضوع، انظر: Kate Zebiri, "Muslim Anti-secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 9, no. 1 (1998), pp. 47-64.

للمجتمعات المسلمة عبر القرنين الماضيين. إنّ الجزء السياسي الأبرز من هذه التجربة المُعاشة ـ ما أطلق عليه وليام شيبرد William Shepard «الحقيقة المهيمنة على حياة العالم الإسلامي» ـ هو «الاستعمار الغربي بأبعاده المختلفة: العسكري، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي»[١٢]. لقد كان الغزو الأمريكي ـ الإنكليزي واحتلال العراق (٢٠٠٣) آخر فصول سلسلة طويلة من الغزو الذي شكّل السياق السياسيّ والأخلاقيّ الذي دارت فيه كلّ النقاشات حول التحديث والعلمانية في العالم الإسلامي[١٣]. كما لاحظ محمد خالد مسعود، في إحدى مشاركاته حول هذا الموضوع، فقد «وجد المفكرون المسلمون بأنّ من الصعب عليهم فهم أفكار مثل العلمانية بمعزل عن التفوّق (الاستعماري الغربي) المسيحي»[١٤].

كما ذكرنا في بداية بحثنا في موضوع العلمانية والاستياء منها في المجتمعات المسلمة، فإنّ علينا أن نسترجع حقيقة أنّ التناغم القائم بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية في الغرب اليوم كان نتيجة لعمليّة محلّية من التحوّل الاجتماعي الذي استغرق عدّة قرون ليصل إلى صورته الحالية[١٥]. في بعض الأحيان كانت العملية دموية، وفي كثير من الأحيان كانت عنيفة. ولكنّ النقطة التي أركّز عليها هي أن تلك العملية من المناقشة والمساومة الديمقراطية حول العلاقة المعيارية بين الدين والدولة كانت أمراً عضوياً لأوروبا وأمريكا الشمالية، ولم يتم جلبها من الخارج أو فرضها عبر القوة من هرم السلطة، وإنما انبثقت بشكل عضويّ من قاعدة المجتمع. وكلّ ما تبقّى من التوتّر بين الدين والحكم في أوروبا أصبح أمراً خاضعاً للتنظيم

---

(١٢) William Shepard, "The Diversity of Islamic Thought Towards a Typology," in: Basheer Nafi and Suha Taji-Faroukhi, eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century* (New York; London: I. B. Tauris, 2004), p. 61.

(١٣) Juan Cole, *Napolean's Egypt: Invading the Middle East* (New York: Palgrave, 2007), pp. 245-248, and Juan Cole, "Bush's Napoleonic Folly," *The Nation* (10 September 2007).

(١٤) Muhammad Khalid Masud, "The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology of Contemporary Muslim Thought," *Asian Journal of Social Science*, vol. 33, no. 3 (September 2005), p. 364.

(١٥) يُقدّم جون بوتنجر نظرة تاريخيّة ممتازة تضيء على التاريخ الطويل للجدال والخصام حول العلاقة بين الدين والدولة في سياق تطوّر الديمقراطية الليبرالية الغربية. انظر:
John R. Pottenger, *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2007), pp. 47-121.

المؤسساتي، كما أنّ ثمّة إجماعاً عريضاً حول إطار العمل الرئيس للآلية التي تدار بها النقاشات وتحسم بها النزاعات. في المجتمعات المسلمة، على العكس من ذلك، فُرضت التمظهرات السياسية للعلمانية من الخارج عبر الهيمنة الغربية، بصورة استعمارية وإمبريالية، وبقيت حيّة عبر نخبة محليّة، تعيش حياتها بعيداً عن الجماهير المتديّنة. وفقاً لولي نصر، فإنّ دور الدولة كان محورياً في هذه العملية:

«في آسيا والشرق الأوسط المسلم، لم تكن العلمانية نتيجة لتغيّر اجتماعي - اقتصادي، أو تكنولوجي، أو ثقافي، ولم تكن مرتبطة بأيّ ديناميكية اجتماعية داخلية وذاتيّة. في الحقيقة، لم تكن ناشئة عن تفاعل القوى المحليّة. لقد كانت العلمانية في المقام الأوّل مشروعاً للدولة، بدءاً من الدولة الاستعمارية، ووصولاً إلى الدول ما بعد الاستعمارية. لقد تمّ استيرادها من الغرب بهدف دعم طموح الدولة بالتطوّر بعيد الأمد. وكنتيجة لذلك، ظهر الانقسام الديني - العلماني ليعكس علاقات الصراع المتزايد بين المجتمع والدولة الاستعمارية»[١٦].

بينما لا يزال التاريخ الكامل للعلمانية والاستياء منها في العالم الإسلامي موضوعاً لم يكتب بعد، فإنّ الحالة الإيرانية خلال القرن العشرين تكشف بوضوح النقطة التي أشار إليها ولي نصر. لقد حصلت تطوّرات مشابهة في معظم دول العالم الإسلامي مع بعض الاختلافات، ولكنّ المحصلة النهائية والدروس المستفادة بقيت هي هي: أصبحت سمعة العلمانية سيئةً عند معظم المسلمين وتلطّخت صورتها في عيونهم.

الدولة ما بعد الاستعمارية وزوال العلمانية: دروس من إيران

رغم أنّ إيران لم تُستعمر بصورة رسمية على الإطلاق، إلا أنّ الأدبيات

---

(١٦) Vali Nasr, "Secularism: Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, vol. 132 (Summer 2003), 68.

انظر أيضاً:

S. V. R. Nasr, "European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States," in: John Esposito, ed., *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 549-599, and Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (New York; London: I. B. Tauris, 2003), pp. 43-46

العلمية تُشير إليها باعتبارها دولة «شبه مُستعمرة»[17]. ولعلّ هذا التوصيف ينطبق على إيران، نظراً للتاريخ الطويل من التدخلات الأجنبيّة وبعض المراحل التي تعرّضت فيها إيران لاحتلال عسكري مباشر، خاصةٍ خلال النصف الأوّل من القرن العشرين. وفقاً لنيكي كيدي ومهرداد أمانات Mehrdad Amanat، فإنّ «مناقشة السياسات الإيرانية بمعزل عن العلاقات الأجنبيّة يعني ضمناً الفصل بينهما. علينا أن نتذكّر دوماً بأنّ السياسات الداخلية [في إيران]. . . كانت إلى درجة كبيرة خاضعة لتحكّم ما، من وراء الكواليس. . . بل وأحياناً من خارج حدود إيران أيضاً»[18].

لقد ظهرت الدولة الحديثة في إيران مع تأسيس ملكيّة بهلوي في ١٩٢٥، حيث تمكن رضا خان (١٨٧٨ ـ ١٩٤٤) من توطيد سلطته مستغلاً الفوضى التي نتجت عن تمرّد القبائل، والاختراقات السوفياتية والبريطانية، والانهيار الاقتصادي، بالإضافة إلى الفساد الذي كان قد عمّ حكم سلالة القاجار[19]. بعد أن أعلن رضا خان نفسه ملكاً على إيران، فقد حكمها بسلطويّة، ولكنه بدأ مشروعاً هائلاً لتحديث وعلمنة الدولة، وهو نموذج يشابه دون مطابقة ما فعله مصطفى كمال أتاتورك في تركيا. انطلقت في إيران مشاريع لتجهيز البنية التحتية للدولة المركزية، وتمّ إنشاء طرق جديدة، وسكك حديدية، كما تمّ إنشاء نظام تعليمي حديث، وجهاز بيروقراطي،

---

(١٧) لقد لاحظ شاهروج أخافي بأنّ إيران في بداية القرن العشرين كانت شبه مستعمرة، بمعنى أنّ «البلجيكيين كانوا يديرون الخدمات الجمركيّة. . . كما كان المسؤولون السويديون يديرون أقسام الشرطة. . . كما كان المسؤولون الروس يديرون قوات الدرك. . . والهنجاريون. . . يديرون الخزينة المالية. . . والهولنديون كانوا يمتلكون ويديرون شبكة الهاتف الوحيدة. . . وجزءاً كبيراً من عمليات صناعة النسيج». انظر مقالته المهمّة:

Shahrough Akhavi, "Iran: Implementation of an Islamic State," in: John Esposito, ed., *Islam in Asia: Religion, Politics and Society* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 29.

يستعمل مهرداد أمانت ونيكي كيدي هذا المصطلح أيضاً. انظر:

Nikki Keddie and Mehrdad Amanat, "Iran under the Later Qajars, 1848-1922," in: Peter Avery, Gavin Hambly, and Charles Melville, eds., *The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 181.

(١٨) Keddie and Amanat, Ibid., pp. 174-181.

(١٩) Cyrus Ghani covers this period in his book see: Cyrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power* (New York; London: I. B. Tauris, 2000), pp. 325-412.

ونظام بنكيّ، وجيش نظامي[٢٠]. لقد تأثّر المجتمع الإيراني بالسياسات الجديدة، ولكنّ تأثّر رجال الدين بها كان من وجه آخر، فقد فقدت هذه الطبقة امتيازاتها وسلطاتها بدرجة كبيرة في مجالي التعليم والقانون. تعليقاً على هذا التقليص لدور الدين في الشؤون العامة، كتبت كارين آرمسترونغ بأنّ «الشاه رضا بهلوي... تجاوز أتاتورك في درجة فرضه للعلمنة القاسية»[٢١]. لا يتفق غافن هامبلي Gavin Hambly مع ملاحظة آرمسترونغ ويقول بأنّ «الشاه بهلوي في تعامله مع العلماء كان واعياً ويقظاً، على عكس ما يُقال عادةً، وأنه لا يوجد ثمّة دليل على أنّه قد حاول الاعتداء على الإسلام كما فعل أتاتورك في تركيا. لقد كان يُفضّل تجاهل طبقة العلماء بدلاً من مواجهتها»[٢٢]. ولعلّ الحقيقة كامنة ما بين هذين الرأيين. لقد أُجبر بهلوي على التخلّي عن العرش في عام ١٩٤١ من قبل قوات الحلفاء بسبب تأييده وتعاطفه مع الألمان. وهكذا، فقد خلفه ابنه الأكبر، ابن الواحد والعشرين عاماً، محمد رضا بهلوي (١٩١٩ ـ ١٩٨٠)، والذي تابع سياسات أبيه ومشروعه في التحديث والعلمنة، بالتدريج بدايةً، ولكنه بعد أن وطّد سلطته، سارع من وتيرة مشروعه وزخمه. إنّ التطوّر الرئيس، والذي أثّر في تصوّر العلمانية في إيران كان في أعقاب انقلاب الدولة في ١٩٥٣، والذي

---

(٢٠) لنظرة عامة وافية، انظر:

Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), and Ali Ansari, *Modem Iran since 1921: The Pahlavis and After* (London: Pearson Education, 2003), pp. 40-74.

(٢١) Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Knopf, 2000), p. 198.

(٢٢) Gavin Hambly, "The Pahlavi Autocracy: Riza Shah, 1921-1941," in: Avery, Hambly, and Melville, eds., *The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic*, vol. 7, pp. 232-233.

للمزيد حول رحلة رضا بهلوي في عام ١٩٣٤ إلى تركيا، انظر:

Afshin Marashi, "Performing the Nation: The Shah's Official State Visit to Kemalist Turkey, June to July 1934," in: Stephanie Cronin, ed., *The Making of Modem Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941* (London: Routledge/Curzon, 2003), pp. 99-119.

انظر أيضاً:

Jean-Francois Bayart, "Republican Trajectories in Iran and Turkey: A Tocquevillian Reading," in: Ghassan Salamé, ed., *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World* (London; New York: I. B. Tauris, 1994), pp. 282-299, and Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), pp. 28-59.

أعاد محمد بهلوي إلى السلطة بعد أن هرب من البلد. قبل الانقلاب، شهدت إيران فترة من التحوّل الديمقراطيّ التي قادرها رئيس الوزراء، الديمقراطيّ الليبراليّ، محمد مصدّق. مع الوقت، أدى مشروع تأميم صناعة النفط الإيراني، والذي كان البريطانيون يديرونه، بالإضافة إلى المخاوف المتزايدة من نفوذ الشيوعيين، إلى قيام السي آي أيه CIA بتدبير انقلاب لإعادة الملك بهلوي الشاب إلى السلطة، وعودة إيران إلى محور حلفاء الغرب في الشرق الأوسط[٢٣].

لم تكن الأيديولوجيا الحاكمة لنظام بهلوي الجديد بنفس القدر من العلمانية الدوغمائية والعدائيّة المعلنة للدين، والتي اتسم بها المشروع الكمالي في تركيا. لقد كانت أيديولوجيا النظام الجديد مبنيّة على نوع فريد من القوميّة الملكيّة، التي صوّرت الأمّة باعتبار أنها لا يُمكن أن تنفصل عن ملكيّة بهلوي والممالك السابقة لها. في التصريحات المعلنة من الدولة تمّ التقليل من دور الهويّة الإسلامية لإيران، فيما تمّ تعزيز هويّتها السابقة للإسلام، خاصة فيما يتعلق بالفخر بالإمبراطورية الفارسيّة، وملوكها، وسلالاتها الحاكمة[٢٤].

لقد كان النظام الإيراني الجديد - والذي ظهر في أعقاب انقلاب ١٩٥٣ - نموذجاً مشابهاً للأنظمة ما بعد الاستعمارية في العالم الإسلامي، من جهة سياساته الاستبدادية، والتزامه بمشروع التحديث، وأهدافه الرامية لعلمنة الدولة والمجتمع. وفقاً لأحد الباحثين الإيرانيين، فإننا «نستطيع القول مع بعض التعميم بأنّ شعار «الدولة هي أنا l'État c'est moi» يصفُ تماماً

---

(٢٣) لقد كان مصدّق مؤمناً بحركة عدم الانحياز، وربما أطيح به بسبب تحالفه مع نهرو، وسوكارنو وتيتو في إنشاء حركة عدم الانحياز. للمزيد انظر:

Homa Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran* (New York; London: I. B. Tauris, 1999), pp. 95-112, and Homa Katouzian, "Mosaddeq's Government in Iranian History: Arbitrary Rule, Democracy, and the 1953 Coup," in: Malcolm Bryne and Mark Gasiorowski, eds., *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004), pp. 1-26.

(٢٤) خشية أن يعتقد أحد خلاف ذلك، في تفسيره وتذكّره للتاريخ الإيراني، يُشير الشاه إلى أنّ الإسلام كان دائماً محترماً في إيران. ويقول بأنّ إيران «قد طوّرت المذهب الشيعي من العقيدة الإسلامية، الذي أؤمن به بحماس». للاطلاع على آراءه حول الإسلام، انظر:

Mohammed Reza Shah Pahlavi, *Mission for My Country* (New York: Hutchinson, 1961), pp. 21 and 23-24.

الطريقة التي أُديرت بها إيران في تلك الفترة»[٢٥]. لقد تمّ تحطيم جميع القوى السياسية المستقلة، من اليساريين الشيوعيين، إلى اليمين الديني، وبسطت الدولة المركزيّة هيمنتها وسلطتها على مفاصل المجتمع.

إنّ نموذج العلاقات بين الدولة والمجتمع، والذي ظهر في إيران في العقود التالية، كان النموذج ذاته الذي أُعيد إنتاجه في بقيّة المجتمعات المسلمة في أعقاب الحرب العالمية الثانية: دولة تحديثية استبدادية، وغالباً بدعم من قوّة أجنبيّة، بمجتمع مدنيّ علمانيّ محاصر ومختنق، مما دفع نشطاء المعارضة إلى التجمّع في المساجد، ومن ثمّ فقد ساهم دون قصد في صعود الإسلام السياسي[٢٦] لقد أسهمت سياسات التحديث والعلمنة والتغريب، المفروضة من هرم السلطة على قاعدة المجتمع في تنامي الشعور الاجتماعي والنفسي على نطاق واسع بالاغتراب والتفكك. حين تزاوج التمدين السريع والعشوائي وتغيّر الثقافة والعلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية مع تزايد الفساد، وسوء الإدارة الاقتصادية، وارتفاع معدلات الفقر والتفاوت الطبقي، أسهم ذلك كلّه في تقويض شرعيّة الدولة. لقد انعكست هذه التطوّرات سلباً على العلمانية، والتي كانت تمثّل الأيديولوجيا الحاكمة للعديد من الأنظمة في حقبة ما بعد الاستعمار في العالم الإسلامي، بما في ذلك إيران التي كانت تحمل أيديولوجيا علمانية ـ قومية صريحة[٢٧].

لقد اقترن الحكم المطلق والدكتاتوريّة وغياب حقوق الإنسان مع العلمانية في عقول جيل كامل نشأ في حقبة ما بعد الاستعمار. بمنطق بسيط،

---

(٢٥) Hambly, "The Pahlavi Autocracy: Riza Shah, 1921-1941," p. 267.

(٢٦) Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 65-95.

والكتاب يقدم رؤية عامة ممتازة لهذه التطورات في إيران، والتي تتبّعتها هنا. انظر:

Mansoor Moaddel, *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria* (New York: Palgrave, 2002), pp. 46-55.

(٢٧) Azadeh Kian-Thiébaut, *Secularization of Iran: A Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modem Iran* (Paris: Peeters, 1998), pp. 211-226.

تغطي نيكي كيدي هذه الفترة من التطور غير المنتظم.

Nikki R. Keddie and Yann Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), pp. 132-169, and Vali Nasr, "Religion and Global Affairs: Secular States and Religious Oppositions," *SAIS Review* vol. 18, no. 2 (Summer-Fall 1998), pp. 32-37.

وصل الناشطون السياسيون الإسلاميّون الذين عانوا من القمع على يد الحكومات القوميّة العلمانية إلى نتيجة مآلُها أنّ العلمانية هي أيديولوجيا للقمع[(٢٨)]. تنطبق هذه الملاحظة على إيران كما تنطبق على تونس، والجزائر، ومصر، وسوريا، والعراق، واليمن وتركيا، والعديد أيضاً من البلدان ذات الغالبية المسلمة في النصف الثاني من القرن العشرين. كثيراً ما يتمّ التقليل من أهمّية هذه النقطة من قبل بعض الدارسين حين يكتبون حول موضوع الشرق الأوسط والإسلام السياسي. فعلى سبيل المثال، أبدى جون واتربوري John Waterbury تعاطفه مع سياسات نظام حسني مبارك في تعاملها مع المعارضين الداخليين. وفي إحدى مقالاته الشهيرة حول احتمالية نشوء الديمقراطية الليبرالية في الشرق الأوسط، أكّد واتربوري قائلاً «لا يوجد ما يدلّ على أنّ القمع لن ينجح، لقد مثّل مبارك نموذجاً ناجحاً في هذا الصدد»[(٢٩)]. إنّ نقاشه حول الديمقراطية في الشرق الأوسط يعاني برمّته من الانحياز لنظريّة التحديث والعلمنة، حتى أنه يفترض مخطئاً بأنّ سؤال العلاقة المعيارية بين الحكم والهوية الدينية قد تمّ نقاشه وحسمه ديمقراطياً في مصر، ومن ثمّ فإنّ أي تمظهر للهويّة الدينية في مصر يعني تهديداً للتطوّر السياسي. باختصار، فإنّ الإسلاميين هم المشكلة، والعلمانيّون هم المستهدفون المحتملون لهم، وهم الذين يواجهون «خطراً هائلاً». ولكنّ النقطة الغائبة عن واتربوري هي أنّ العلمانيين داخل المجتمعات الإسلامية كثيراً ما تحالفوا مع الدولة القمعيّة والسلطويّة، وهو ما تسبب في نزع الشرعيّة عنهم (وعن العلمانية أيضاً) من قبل معظم المواطنين.

لقد طوّرت نيلوفر جل هذه النقطة في سياق الدولة التركية؛ فقد لاحظت أنه على خلاف التجربة الغربية مع العلمانية، فإنّ العلمانية في الشرق الأوسط «ليست محايدة وخالية من القوة»[(٣٠)]. فالسلطات الاستبدادية في الدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية بسياساتها العلمانية قد جعلت من

---

(٢٨) إنني مدين لريتشارد بوليت لأنه لفت انتباهي إلى هذه النقطة.

(٢٩) John Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East," in: Salamé, ed., *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World,* p. 41.

(٣٠) Nilüfer Gole, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey," in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (Leiden: Brill, 1996), vol. 1, p. 20.

العلمانية مساهمة منحازة في التاريخ السياسي الحديث للمجتمعات المسلمة. لقد راكمت العلمانية سجلاً من السياسات الفاشلة وسجلاً من الضحايا أيضاً. وبعيداً عن أن تكون ديمقراطية ومحايدة، كانت الدولة العلمانية ما بعد الاستعمارية في المجتمعات المسلمة والنخب الداعمة لها تقدّم الدعم والإسناد للاستبدادية السلطويّة وليس للحريات الليبرالية. «إنّ هذه الحقيقة تُفسّر لماذا كانت النخبة المتغرّبة في الشرق الأوسط غالباً، وعلى خلاف ما يُعتقد، هي الأقلّ ديمقراطية» تلاحظ جل[٣١]. على خلاف الغرب، حيث كانت العلمانية تاريخياً قوّة داعمة للتعددية السياسية والدينية، فإنّ تراث العلمانية في المجتمعات المسلمة كان في الغالب على النقيض من ذلك. لقد تمكنت كارين آرمسترونغ من إدراك هذه النقطة حين كتبت بأنه في «الغرب، كانت العلمنة مشروعاً للتحرر، حتى أنّها في مراحلها الأولى كانت تُعتبر طريقة جديدة أفضل ليكون المرء متديّناً»، أما في المجتمعات المسلمة: «فإنّ العلمانية اختبرت عبر العنف، والعدوان والبطش. عندما ادّعى الأصوليون لاحقاً بأنّ العلمانية تهدف لتدمير الإسلام كانوا غالباً ما يتذكّرون مثال أتاتورك»[٣٢].

إنّ مفهوم العلمانية قد أصبح مُسيّساً بدرجة كبيرة في المجتمعات المسلمة نتيجة للمواجهة الحديثة بين أوروبا والشرق الأوسط، والتي تمخّضت عن الاستعمار والإمبريالية، ومن ثمّ فشل الأنظمة ما بعد الاستعمارية التي حملت لواء العلمانيّة. وفقاً لولي نصر فإنّ:

«العلمانية في العالم الإسلامي لم تتجاوز أصولها الاستعمارية، ولم تخسر البتّة ارتباطها مع مشروع الدولة ما بعد الاستعمارية الرامي إلى السيطرة على المجتمع. لقد أصبح مصير العلمانية مرتبطاً بالدولة: وكلما أصبحت أيديولوجيا الدولة محلّ شكّ واستفهام، وكلما أصبح سلوكها منفّر للقوى الاجتماعيّة، كلما أصبحت العلمانية مكروهة لصالح الميل إلى الرؤى والمؤسسات الاجتماعية المحلّية، والتي كانت وما تزال مرتبطة بالإسلام. هكذا، فإنّ انحدار العلمانية كان انعكاساً لانهيار الدولة ما بعد الاستعمارية

---

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) Armstrong, *The Battle for God*, p. 192.

في العالم الإسلامي»[٣٣].

عوامل أخرى مساهمة

يمكن لنا أن نُضيف إلى هذه الصورة جملة المواقف المحلّية والخارجيّة التي تبنّتها الديمقراطيات الليبرالية الغربية، والتي كان لها أثر سلبيّ كبير على مشاعر المسلمين. بالإجمال، فإنّ هذه المواقف السياسية قد ساعدت في نزع الشرعيّة والقبول عن فكرة العلمانية في المجتمعات المسلمة خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الأمثلة التالية.

إنّ حقيقة أنّ الغرب الذي يدّعي باستمرار بأنّه علماني قد دعم وساند في أحيانٍ كثيرة أنظمة متسلّطة وقمعيّة في العالم الإسلامي قد أضعف وقلل من أثر أيّ صورة إيجابية للعلمانية. يمكن القول بأنّ أحد أكثر الأمثلة دراماتيكية لذلك كان دعم الولايات المتحدة الأمريكية لشاه إيران ما بين ١٩٥٣ إلى ١٩٧٩؛ وكذلك الدعم الفرنسي للمجلس العسكري الجزائري عقب إجهاض العملية الديمقراطية في ١٩٩٢، بالإضافة إلى الدعم الرسمي الغربي في ٢٠٠٧ لمحمود عباس وحركة فتح العلمانية في مقابل حكومة حماس التي نجحت عبر الانتخابات الديمقراطية[٣٤].

---

(٣٣) Nasr, "Secularism: Lessons from the Muslim World," p. 69.

(٣٤) في نقاشه لهذه الأحداث كتب السفير الأمريكي دينيس روس «علينا أن نبقي أعيننا مركّزة على الجائزة الكبرى. والسؤال الرئيس الآن هو إن كان مستقبل فلسطين علمانياً أو إسلامية. إنّ رهاننا يعتمد على مستقبل قوميّ علمانيّ لفلسطين. دون ذلك، لن يكون ثمة احتماليّة للسلام، وسيصبح الإسلاميون هم القضيّة الأكثر حضوراً في المنطقة. علينا أن نحقق هذه النقطة مع السعوديين». انظر:

Dennis Ross, "Can Fatah Compete with Hamas?," *New Republic* (16 July 2007).

إنّ سياسة دعم فتح بالتالي تعود جزئياً إلى كونهم علمانيين، مع التقليل من أثر الفساد المستشري، والمحسوبيّة، والاستبداديّة، ومقاطعة حماس بالرغم من شرعيّتهم البرلمانيّة بعد انتصارهم في انتخابات كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، وبالرغم من الشرعية الواسعة التي يحظون بها في العالم الإسلامي. إنّ هذا لا يبشّر لا بالديمقراطية ولا بالعلمانية في العالم الإسلامي. إنّ هذا صحيح نظراً إلى أنّ مسألة فلسطين هي «قضيّة هوية» رئيسية للمسلمين اليوم، نظراً لارتباطها الواضح بشرعيّة الاستعمار والإمبريالية. لمزيد من التحليل انظر:

Henry Siegman, "Those Who Do Not Want Hamas Will Get al Qaida," *Al Hayat*, 24/6/2007; Alastair Crooke, "Our Second Biggest Mistake in the Middle East," *London Review of Books* (5 July 2007), and the report by the United Nations Under-Secretary-General, Alvaro de Soto, "End of Mission Report," May 2007, which was leaked to the *Guardian* and is available at: <http://image.guardian.co.uk/sys-files/Guardian/documents/2007/06/12/DeSotoReport.pdf>.

الأمر ذاته حصل في الغزو الأمريكي ـ الإنكليزي للعراق في ٢٠٠٣، والذي ساهم في تنفير المجتمعات المسلمة أكثر وأكثر من الغرب[٣٥]. فعلى سبيل المثال، قام عضوان في إحدى المؤسسات الأمريكية غير الحكومية ـ واللذان يعملان في مشاريع دعم الديمقراطية في الشرق الأوسط ـ بنشر مقالة كاشفة في صحيفة مراقب العِلم المسيحي *Christian Science Monitor* عقب سقوط صدام حسين، وقد عنونت المقالة بـ «حتى كلمة «ديمقراطية» تثير حفيظة الإصلاحيين في الشرق الأوسط». وتقوم حجّتهم على أنّه في أعقاب الاحتلال الأمريكي للعراق أصبح يُنظر إلى الانتماء إلى أمريكا ـ حتى في المناطق التي كانت على علاقة جيّدة بالولايات المتحدة سابقاً ـ «باعتباره كفيلاً بنزع الشرعيّة عن الناشطين». لقد لاحظا بأنه «في رحلات قريبة إلى سوريا، والبحرين، والأردن، أكّد لهم الإصلاحيون بحزن كبير، بأنهم لا يستطيعون الآن استعمال مفردة «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» في مجتمعاتهم، ناهيك عن العمل العلني مع المشاريع المموّلة من الولايات المتحدة لدعم الديمقراطية»[٣٦].

لقد تعززت هذه الآراء عبر دراسة استقصائية واستطلاع أُقيم لآراء الطلاب الأردنيين، والذين تُعدّ حكومتهم الحكومة الأكثر تأييداً لأمريكا في العالم الإسلامي. عندما طُلب من المشاركين في الدراسة ذكر كلمة ترتبط بمصطلحات «الديمقراطية» و«الإرهاب»، ربط ما يقارب نصف المشاركين في الاستطلاع بين كلمة «الديمقراطية» و«بين «الاستعمار» و«القتل»، بينما كانت الإجابة الغالبة على كلمة «الإرهاب» هي ربطها بـ«إسرائيل»، و«الولايات المتحدة الأمريكية» و«جورج بوش»[٣٧].

في نقطة متصلة بالموضوع ساهم النقاش العام حول قضية الحجاب في فرنسا في تآكل شعبيّة وسمعة «العلمانية» بين شرائح واسعة من المسلمين حول العالم. لقد ظهر هذا بوضوح فور تمرير القانون في مارس ٢٠٠٤ عبر

(٣٥) Pew Charitable Trust, *Trends 2005* (Washington, DC: Pew Research Center, 2005), pp. 105-119.

(٣٦) Mikaela McDermott and Brian Katulis, "Even the Word "Democracy" Now Repels Mideast Reformers," *Christian Science Monitor*, 20/5/2004.

(٣٧) Abdallah Al-Jarrar and Cedric Cullingford, "The Concept of Democracy: Muslim Views," Politics, vol. 27, no. 1 (February 2007), pp. 16-23.

الجمعيّة الوطنية الفرنسية، والذي حظر ارتداء أيّ لباس أو رمز ديني «يعبّر عن انتماء ديني بوضوح» في المدارس العامة. وبعيداً عن الادعاءات العامة بالحياد، فإنّ التشريع كان يستهدف المسلمين بالدرجة الأولى. لقد كان هذا واضحاً من حقيقة أنّ النقاش العام حول العلمانية تركّز بالدرجة الأولى على الحجاب والمسلمين، وليس على عمائم السيخ، أو قبّعات اليهود، أو صلبان المسيحيين[٣٨].

لقد كان التبرير الذي أضفى على القانون شرعيّته هو القناعة المنتشرة بأنّ اللائكيّة تواجه خطراً وتهديداً، وبالتالي فلا بدّ من قانون جديد لدعم وحماية العلمانية الفرنسية. لقد ساند الرأي العام الفرنسي التشريع الجديد بقوّة، كما عكست ذلك النتيجة الأخيرة للتصويت: ٤٩٤ صوتاً مقابل ٣٦ في الجمعيّة الوطنية، و٢٧٦ صوتاً في مقابل ٢٠ في مجلس الشيوخ. لقد انتشرت هذه التطوّرات والأخبار المحيطة بها حول العالم. وقد تسببت في بعض البلدان المسلمة بخروج مظاهرات في الشوارع[٣٩]. كانت الرسالة التي

---

(٣٨) بشكل عام لا يستطيع المسلمون الفرنسيون تحمّل تكاليف إرسال أبنائهم إلى المدارس الخاصة، نظراً لأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية المتدنّية. الأهمّ من ذلك أنّ هذا النقاش قد انطلق بدفع من العنصريين الفرنسيين تجاه المسلمين، وهي نقطة يتّفق حولها معظم المراقبين. ويمكن لأيّ متشكك بأنّ العنصرية الفرنسيّة عنصر بارز في هذا الجدل أن يطّلع على خطاب جاك شيراك في حزيران/يونيو ١٩٩١، خلال «الأمسية الاجتماعية une soirée mondaine»، حيث قال: «من الواضح أنّ جلب الإسبان أو البولنديين أو البرتغاليين... يجلب لنا مشاكل أقلّ مما يجلبه المسلمون والسود. كيف تعتقدون أنّ يكون شعور العامل الفرنسي حين يرى عائلة مسلمة في الميناء مع رجل قد يكون متزوّجاً لثلاث أو أربع زوجات، مع عشرين ولداً، والذين يتلقّون ٥٠ ألف فرنك من الخدمات الاجتماعية، دون عمل بالطبع... عدا عن الإزعاج والضجّة والرائحة الكريهة التي يجلبونها... ليس غريباً أن يُصاب العامل الفرنسي بالجنون نتيجة لذلك». انظر:

Naima Bouteldja, "The Reality of l'affaire du foulard," *Guardian*, 25/2/2005.

للمزيد، انظر:

John Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), pp. 63-152, and Jonathan Lawrence and Justine Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2006), pp. 163-174

(٣٩) "Headscarf Ban Sparks New Protests," BBC News, 17 January 2004, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3405453.stm>.

كتب العالم الشهير يوسف القرضاوي رسالة إلى الرئيس شيراك محتجّاً على العلمانية الفرنسيّة كما فعل مفتي سوريا أحمد كفتارو، وكذلك كتب محمد حسين فضل الله، الذي يعتبر القائد الروحيّ لحزب الله رسالة مفتوحة إلى شيراك، حيث اشتكى من «نزع الحريات من المسلمين، حتى الذين =

وصلت إلى المسلمين حول العالم واضحة، فقد بدا لهم أنّ العلمانية أيديولوجيا عقابيّة، تعمل على الإضرار بالحقوق المدنيّة والإنسانيّة للمسلمين(٤٠).

أخيراً، يأتي موضوع الهوية الإسلامية والعلمانية. إنّ جانباً مهمّاً من هويّة المسلمين في الجزء الأخير من القرن العشرين قد تكوّنت بالعلاقة بـ، أو الرفض لـ، الغرب. وفقاً لخالد أبو الفضل، فإنّ «الفكر الإسلامي... بقي يتفاعل... لتحديد موقفه من الديمقراطية... وحقوق الإنسان، دائماً عبر النظر إلى الطريقة التي يحدد بها الآخرُ نفسَه»(٤١). يُطوّر أبو الفضل ملاحظته ويقول:

«في عصر ما بعد الاستعمار، أصبح المسلمون مشغولين بمحاولة علاج شعورهم الجمعي بالعجز والإحباط نتيجة هزيمتهم السياسية، وغالباً عبر الانخراط في أفعال محمّلة بحمولة شعوريّة تستعيد رمزيّة القوة. لم تُعامل الواجبات والقيم الكبرى ولا الدقائق الفكرية في التراث الإسلامي بالتحليل والنقد الجاد الذي تستحقّه، بل استعملت بما يخدم المنفعة السياسية والاستعراض الرمزي للسلطة»(٤٢).

= لم يخالفوا القوانين منهم»، وحذّر من تعاظم درجة «الكراهية للدين وللمواطنين المسلمين» في أوروبا. انظر:

"Lettre ouverte menaçante de Fadlallah, fondateur et guide spirituel du Hezbollah, à Jacques Chirac," Conseil Régional du culte musulman Champagne Ardenne, 20 December 2003, <http://www.crcm-cha.org/modules.php?name=News&file=article&sid=63>.

(٤٠) للاطلاع على خلفية هذه الأحداث، انظر:

Joan Wallach Scott, *Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), pp. 1-89; Neil MacMaster, "Islamophobia in France and the "Algerian Problem"," in: Emran Qureshi and Michael Sells, eds., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003), pp. 288-313, and Talal Asad, "Reflections on La]cité and the Public Sphere," *Items and Issues*, vol. 5, no. 3 (2005), pp. 1-11.

(٤١) "A Conversation on the Theme "An Islamic Reformation" between Bernard Lewis and Khaled Abou El Fadl," organized by the Global Policy Exchange, 18 October 2002, <http://www.gpexchange.org/pages/details.html>.

لقد تشكلت هوية أمريكا الشمالية وأوروبا بطريقة مماثلة، وإن كانت معكوسة.

(٤٢) Khaled Abou El Fadl, "Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations," *Global Dialogue*, vol. 4, no. 2 (Spring 2002), p. 10. He makes a similar argument in: Khaled Abou El Fadl, "9/11 and the Muslim Transformation," in: Mary L. Dudziak ed., *September 11 in History: A Watershed Moment?* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), pp. 70-111.

يناقش أبو الفضل هذه الظروف والهويّة التي تشكّلت حولها باعتبارها نتيجة لهيمنة «لاهوت القوّة»[٤٣]، كما أنّه يلاحظ بأنّ الهويّة الجديدة اتصفت بكونها قطيعة جذريّة مع الماضي الإسلامي «وهي بالتالي نتيجة مباشرة للاستعمار والتحديث». ثمّ يصف مجموعة من الناشطين السياسيين الإسلاميين بالقول:

«إنّهم يُعرّفون الإسلام باعتباره تحدياً قومياً للآخر، صيغة مبتذلة من إعاقة المواجهة المباشرة مع هيمنة العالم الغربي. وبالتالي، بدلاً من تقديم نسخة أخلاقية من الإسلام للإنسانيّة، أصبح الإسلام مُؤسساً على معاداة الغرب. في عالم يقوم على هذه المجموعات ليس ثمّة إسلام، هناك فقط معارضة للغرب»[٤٤].

لقد أشار طارق رمضان إلى نقطة مشابهة في سياق اعتناق المسلمين للعقوبات الجسديّة والحدود التي يأمر بها القانون الإسلامي، داعياً إلى إيقاف هذه العقوبات، وقال: «إنّ الإدانة التي نسمعها في الغرب لجهة واحدة لن يساعد في تطوّر الأوضاع. في هذه اللحظة، نحن نعيش اليوم في ظاهرة على النقيض تماماً مما سبق: فالمسلمون يقنعون أنفسهم بالطابع الإسلاميّ للممارسات **إذا كانت رافضةً للغرب**، فكلّ ما هو أقلّ غربية يصبح أكثر إسلاميّة»[٤٥].

---

(٤٣) Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power," *Middle East Report*, no. 221 (Winter 2001), pp. 28-33.

(٤٤) Abou El Fadl, "Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations," p. 11.

(٤٥) ورد في:

William Fisher, "Muslim Scholar Urges Halt to Extreme Punishments," Inter Press Service, 28 April 2005 (emphasis added).

لقد أمسك محمد خالد مسعود بهذه النقطة في سياق الجدل الإسلامي حول العلمانية. فقد كتب مصيباً بأنّ أحد الأسباب التي تجعل العلمانية لا تحظى بالدعم في العالم الإسلامي هو أنّ «العلمانية قد استقبلت باعتبارها أيديولوجيا سياسية دينية بالدرجة الأولى»، وليس باعتبارها مبدأ سياسياً مهمّاً وضرورياً لعمل الديمقراطية الليبرالية. إنّ دراسته الاستقصائية لآراء خمسة من المفكّرين الإسلاميّين توضّح هذه النقطة بدرجة كبيرة. فيما يتعلّق بالنظر إلى العلمانية باعتبارها أيديولوجيا دخيلة، والهويّة الإسلاميّة وتشكّلها من خلال «العلاقة بـ» و«الرفض لـ» العلمانية، انظر:

Muhammad Khalid Masud, "The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology of Contemporary Muslim Thought," *Asian Journal of Social Science*, vol. 33, no. 3 (September 2005), pp. 363-383.

ترتبط هذه الملاحظات بموضوع العلمانية. فبالنسبة للكثير من المسلمين تحوّل الرفض لفكرة فصل الدين عن الدولة إلى جزء رئيسي من هويّتهم الإسلامية، وإلى مرادف لما يجعل من الفرد «مسلماً صالحاً»[٤٦]. يجيب الناشطون الإسلاميون حين يُسألون عن هذا الموضوع بترديد هذه التعويذة كما لو أنها معادلة سحريّة غير قابلة للشكّ وللنزاع، وكما لو أنّها مرتبطة بصورة مطلقة بالأصول الإسلامية في مطالع القرن الحادي والعشرين. من السهل أن ندرك أسباب ذلك؛ ولا يحتاج أحدنا سوى أنْ ينتبه إلى الطريقة التي يتجاهل بها الناشطون الإسلاميون من السنة والشيعة مناقشة موضوع العلمانية.

رفض الإسلام السياسي للعلمانية

في محاضراته الشهيرة حول «**الحكومة الإسلامية**»، والتي قدّمها الخُميني حين كان منفياً في النجف في شتاء عام ١٩٧٠، يقول آية الله الخميني:

«إنّ شعار الفصل بين الدين والسياسة، ومطالبة علماء المسلمين بعدم التدخّل في الشؤون السياسية قد تمّت صياغته والترويج له من قبل الإمبريالية؛ ولا يردد هذه الشعارات سوى ضعيفي الإيمان. فمتى انفصل الدين عن السياسة في حياة النبيّ محمد؟... هل كان ثمّة جماعة من رجال الدين في مقابل مجموعة من السياسيين والقادة؟... تروّج الإمبريالية وعملاؤها هذه الشعارات والمطالبات في سبيل منع الدين من تنظيم شؤون هذا العالم وتشكيل المجتمع الإسلامي، وفي الآن ذاته، لخلق صدع بين علماء الإسلام من جهة، وبين الجماهير والمكافحين لأجل الحرّية والاستقلال من جهة. إنهم يريدون بذلك أن يسيطروا على شعوبنا وأن ينهبوا

---

(٤٦) إنّ جزءاً كبيراً من هذا الموضوع يندرج تحت موضوع الأصالة، والذي بحثه روبرت لي في كتابه. انظر:

Robert Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder, CO: Westview Press, 1997), pp. 1-24 and 191-195.

انظر أيضاً:

Sami Zubaida, *The Search for Authenticity in Middle East Cultures: Religion, Community and Nation,* occasional paper (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, 2004), pp. 3-12.

مواردنا، فدائماً ما كان هذا هو هدفهم»[٤٧].

خلال فترة تولّية لمنصب المرشد الأعلى للثورة الإسلامية ردد السيد علي خامنئي، خليفة الخميني، صدى هذه العبارات. في خطاب وجّهه لأعضاء مجلس الخبراء، أكد خامنئي على أنّ «القوى الاستعمارية دافعت دوماً عن الفصل بين الدين والسياسة»، مُضيفاً بأنه تحت حكم الشاه، «عاشت إيران الشكل العلمانيّ من الحكم، وجرّ عليها فساداً وخراباً أخلاقياً كبيراً». ثم يستخلص قائلاً «إنّ الأمة الإيرانية قد أقامت حكومة ذات توجّهات دينية، والتي والحمد لله، قد جلبت نعماً اجتماعيّة وسياسية وإدارية كبيرة جداً، ولأجل ذلك، فلن تستبدل الأمة الإيرانيّة الإدارة الدينية بأخرى علمانية»[٤٨].

في العالم السنّي يقدّم نظراء خامنئي تأويلاً سلبياً مشابهاً للعلمانية، حتى الإسلاميون الذي يحملون قناعات تميل إلى الليبرالية. إنّ هذا لأمرٌ جليّ في كتاباتهم؛ فهم يلقون اللوم عن كلّ مشاكل المجتمعات الإسلامية على القوى العلمانية. على سبيل المثال، يكتب منير شفيق، الإسلاميّ الفلسطينيّ في

(٤٧) Ayatollah Ruhullah Khomeini, "Islamic Government," in: Ayatollah Ruhullah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, translated and annotated by Hamid Algar (Berkley: Mizan Press, 1981), p. 38.

قدّم الخميني النقطة ذاتها، وربط بين الفصل بين الدين والدولة وبين الخطة الإمبريالية لإضعاف المسلمين. انظر محاضرته في ١٩ شباط/ فبراير ١٩٧٨ في النجف في:

"In Commemoration of the First Martyrs of the Revolution/February 19, 1978," (p. 219).

بينما يُعقد عادة بأنّ الإسلام السياسي قد بدأ مع الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩ ومن ثمّ انتشر في بقيّة العالم الإسلام، فإنّ بسام الطيبي يرى بأنّ «صعود الإسلام السياسي قد بدأ بالتأكيد في الجزء العربي من الشرق الأوسط. . . لقد نشر الإحيائي الإسلامي المعاصر يوسف القرضاوي نداءه لـ «الحلّ الإسلامي» في بدايات السبعينيات، في الوقت الذي كان اسم الخميني لا يزال مجهولاً في الجزء العربي من الشرق الأوسط». انظر:

Bassam Tibi, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (al-nizam al-islami), Shura Democracy and the Implementation of the Shari'a as opposed to Secularism ('ilmaniyya), - Part One," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 3, no. 2 (December 1992), p. 187.

(٤٨) "Khamenei: Integration of Religion, Politics, Iran's Strong Point," Islamic Republic of Iran News Agency (IRNA), 10 September 2002.

إنّ ربطه للعلمانية بالاستعمار وملكيّة بهلوي المدعومة أمريكياً يستحقّ الذكر هنا. فهذا الموضوع كثيراً ما يحضر في النقاشات الإسلامية الداخلية حول العلمانية: إنّ العلمانية مرفوضة لأنها «أتت من الآخرين»، وخصوصاً لأنها مرتبطة بالاستعمار والإمبريالية.

مقالة بعنوان «العلمانية والشرط العربي الإسلامي» قائلاً «إنّ النزوع الموجود في التاريخ الإسلامي، والذي مزّق العلاقة بين الدين والدولة (والذي تسبب بنهاية نموذج الخلافة الراشدة)، كان يحمل بذور علمانية الحكومة». في الأزمنة الحديثة «نبتت بذور العلمانية لتثمر الاستبداد، والظلم، وانعدام الأخلاق، وسوء استخدام الثروة العامة، واضطهاد الأقليات، وإثارة النزاعات العرقيّة والقبلية»[٤٩].

في سياق مشابه يكتب المفكّر المصري عبد الوهاب المسيري حول كيفية قيام النزعة الإنسانيّة العلمانية في أوروبا وأمريكا الشمالية بـ «تقديم ضربة قاضية عبر الحربين العالميّتين، والكوارث البيئية، وزيادة الظواهر الاجتماعية السلبية (الجريمة، الانتحار، الإباحيّة، حمل القاصرات، الخ») في الجانب الآخر من الانقسام في الحرب الباردة، يقول بأنّ «الوهم الاشتراكي قد تحوّل إلى رماد مع هزيمة الاتحاد السوفيتي وتفككه بسبب النقابات وسيطرة الجريمة المنظّمة على العديد من المدن الروسيّة». إنّ كلّ هذا «الخراب الذي قدّمته العلمانية قد أصبح مبرهناً عليه، وأصبح أوضح مما كان عليه من قبل»[٥٠].

يمكن تتبّع جذور النظرية الإسلامية تجاه العلمانية في كتابات كلّ من سيّد قطب وأبي الأعلى المودودي، أبرز منظرين للإسلام السياسي السنّي الحديث[٥١]. مؤخّراً، عبّر يوسف القرضاوي، العالم الديني، وخريج الأزهر

---

(٤٩) Munir Shafiq, "Secularism and the Arab-Muslim Condition," in: Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000), p. 147.

(٥٠) Abdelwahab Elmessiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction," in: Ibid., p. 57.

(٥١) Tarik Jan, "Mawdūdi's Critique of the Secular Mind," *Muslim World*, vol. 93, nos. 3-4 (July-October 2003), pp. 503-519; Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 80-106; Ahmad Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* (Gainesville, FL: University of Florida Press, 1999), pp. 132-154, and Adnan Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism* (Westport, Conn.: Praeger, 2005).

في نقاشه لنظرية الإسلام السياسي يقول سيد قطب: «علينا أن نكون حذرين حين نتحدّث عن الإسلام بأن نربطه بمبادئ ونظريّات أخرى لكي نشرح معانيه من خلالها. فالإسلام فلسفة شاملة ووحدة واحدة، وإذا أدخلنا فيه أيّ عنصر غريب فإنّ هذا يفسد نظامه بكامله. إنه يشبه قطعة كاملة وحساسة =

واسع التأثير، عن وجهة نظر شائعة يكشفها عنوان كتابه «**الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**»، والذي يقول فيه بأنّ «العلمانية يمكن أن تكون مقبولة في المجتمع المسيحي، ولكنها لا يمكن أن تحظى بقبول عام في المجتمع الإسلامي... إنّ العلمانية بين المسلمين إلحادٌ ورفض للإسلام»[٥٢].

يصل المفكّر الإسلامي المصري المعتدل محمد عمارة إلى نتيجة مشابهة وإن كانت رؤيته أكثر دقّة. يقول عمارة في مؤتمر بيروت حول الإسلام والقومية العربية: «إنّ العلمانية ليس خيارنا ولا أولويّتنا للتقدّم». «إنّ أولئك الملتزمين بالعلمانيّة بيننا هم مقلّدون سواء أعرفوا ذلك أو لا»[٥٣]. في كتابه «**نهضتنا الحديثة بين الإسلام والعلمانية**»، يقارن عمارة بين رؤية يوتوبية للإسلام ورؤية ديستوبية للعلمانية، والتي يصفها بأنها نظام جذّاب، ولكنه يعاني من عيوب كبيرة. ويخلص إلى أنّ الإسلام هو الخيار المتفوق على العلمانية في أجزاء كثيرة بسبب اهتمامه بالعدالة الاجتماعية ورعايته للمصالح البشريّة، في حين أنّ

= من جهاز ميكانيكي، فلو دخل أيّ عنصر غريب فيها فإنه سيخرّب الجهاز بأسره». انظر:
Sayyid Qutb, Social Justice in Islam, translated by John B. Hardie and Hamid Algar, rev. ed. (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000), p. 117.

(٥٢) يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا؟** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص١١٣ ـ ١١٤، و**الإسلام والعلمانية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠).

للمزيد، انظر:
Alexander Flores, "Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate," *Middle East Report*, vol. 23 (July-August 1993), pp. 32-38, and Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, translated by Ibrahim M. Abu-Rabi' (London: Pluto Press, 2005), pp. 23-33.

للاطلاع على آراء مشابهة من أحد قادة الفكر والسياسية الإسلامية في المغرب انظر:
Abdessalam Yassine, *Winning the Modern World for Islam*, translated by Martin Jenni (Iowa City, Iowa: Justice and Spirituality, 2000), pp. 19-30 and 156-168.

وللاطلاع على أكثر التأويلات شهرة للعلمانية عند راشد الغنوشي، القياديّ الإسلامي التونسي، انظر:
Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 105-124.

(٥٣) ورد في:
Bassam Tibi, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (al-nizam al-islami), Shura Democracy and the Implementation of the Shari'a as opposed to Secularism ('ilmaniyya), - Part Two," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 4, no. 1 (June 1993), p. 93.

العلمانية نظام نفعيّ يركّز على المصالح الضيّقة والفرديّة»[٥٤].

لقد ناقش المسلمون في جنوب شرق آسيا موضوع العلمانية بذات المصطلحات. ففي ٢٧ تموز/يوليو ٢٠٠٥، على سبيل المثال، أصدر مجلس علماء إندونيسيا سلسلة من الفتاوى، ومن بينها كانت الفتوى رقم ٧ التي أثارت جدلاً واسعاً، والتي تهاجم الليبرالية والتعددية والعلمانية على وجه الخصوص[٥٥]. قبل ما يقرب من عشرين سنة من ذلك التاريخ، نشر العالم الماليزي سيد نقيب العطاس «**الإسلام والعلمانية وفلسفة المستقبل**» والذي قال فيه: «إنّ الإسلام يرفض تطبيق مفاهيم العلمانية رفضاً قاطعاً، فهي مفاهيم غريبة ولا تنتمي إلى الإسلام بأيّ شكل»[٥٦]. مستدعياً حججاً شبيهة بحجج القرضاوي، يحاجج العطاس بأنّ طبيعة الإسلام مختلفة عن طبيعة المسيحية، ولذلك فيمكن أن تتطوّر العلمانية في المسيحية دون الإسلام. ويُشير إلى أنّ غياب قانون موحى به في المسيحية هو ما يُفسّر نزوعها نحو العلمانية، على خلاف الإسلام الذي يتأسس على الشريعة وبالتالي يُقدّم نظاماً إيمانياً كاملاً وتاماً[٥٧].

في صيف ٢٠٠٧، أعلن نائب رئيس الوزراء الماليزي نجيب رزاق، بأنّ ماليزيا لم تكن دولة علمانية وإنما هي دولة إسلامية. «إنّ الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، ونحن دولة إسلامية. ولكن هذا لا يعني أننا لا نحترم غير المسلمين»، وقد قال هذا للصحفيين عقب المؤتمر الدولي حول دور الدول

---

(٥٤) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص١٢ ـ ١٨.
إنني أعتمد على تلخيص فوزي النجار لأفكار عمارة، انظر:
Fauzi M. Najjar, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* vol. 18, no. 2 (Spring 1996), pp. 7-8.

(٥٥) للمزيد من التوضيح والتحليل، انظر:
Piers Gillespie, "Current Issues in Indonesian Islam: Analyzing the 2005 Council on Indonesian Ulama Fatwa No.7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism," *Journal of Islamic Studies*, vol. 18, no. 8 (May 2007), pp. 202-240.
في آب/أغسطس ٢٠٠٧، وصف رئيس فرع حزب التحرير في إندونيسيا العلمانية بأنها «أمّ المفاسد». انظر:
Tom Peter, "At a Massive Rally, Hizb ut-Tahrir Calls for a Global Muslim State," *Christian Science Monitor*, 14/8/2007.

(٥٦) Syed Naquib Al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London: Mansell, 1985), p. 23.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٢٤ ـ ٢٩.

الإسلامية في العالم المعولم، والذي عُقد في كوالالامبور. وعندما قال أحد الصحفيين بأنّ ماليزيا لا تسير كما يبدو باتجاه أن تصبح دولة علمانية، أجاب رزّاق: «عليّ أن أصحح لك، نحن لم نكن أبداً دولة علمانية، لأن كوننا علمانيين بحسب التعريف الغربي يعني الفصل بين المبادئ الإسلامية وبين الطريقة التي نحكم بها بلادنا، ونحن لم ننتسب للعلمانية يوماً، لقد كنا دوماً نعمل بما تمليه علينا المبادئ والأصول الإسلامية، وبالتالي فإنّ مقدّمتك خاطئة من الأساس»(٥٨).

لقد استمرّت التعليقات الرافضة للعلمانيّة بنفس الطريقة في عراق ما بعد صدام حسين. في الانتخابات التي أقيمت في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥، وما تلاها من نقاشات حول المبادئ المؤسسة للدستور العراقي الجديد، كانت التعليقات واسعةً جداً حول قضايا العلاقة بين الدين والدولة والسياسة، من قبل الأحزاب السياسية والشخصيات الدينية. إن كان ثمّة ما يمكن الاتفاق حوله من قبل هؤلاء المعلّقين فهو الرفض القاطع للعلمانية. لقد أكّد عدنان سليمان، المتحدّث باسم المؤتمر السنّي، على أنّ الفصل بين الدولة والدين «يعارض الثقافة الإسلامية التي ولدنا بها»(٥٩). الأمر مشابه عند إبراهيم الإبراهيمي، الممثّل عن آية الله العظمى محمد إسحاق الفياض، أحد المراجع الأربعة للشيعة، والذي حدد ملامح التوجّه السياسي للمجتمع العراقي، ذي الغالبية الشيعية، فقد أدلى بتصريح قائلاً: «إنّ جميع العلماء... وغالبية الشعب العراقي، يريدون مجلساً وطنياً لجعل الإسلام مصدراً للتشريع في الدستور ولرفض أيّ قانون يتعارض مع الإسلام»، ثمّ يُضيف: «إننا نحذّر المسؤولين من فصل الدين عن الدولة، لأنّ هذا مرفوض تماماً من قبل العلماء... ولن نقبل أية مساومة بهذا الشأن»(٦٠).

لقد وافق الرئيس العراقيّ الجديد، جلال طالباني، على حالة الازدراء لكلمة «العلمانية» في الخطاب الإسلامي السياسي. فبعد تأكيّده في العلن بأنّه

(٥٨) "Malaysia Not a Secular State, Says Najib," Malaysia National News Agency (Bernama), 17 July 2007, and "Malaysia an Islamic State but Minority Rights Protected, Says Deputy PM," Associated Press, 17 July 2007.

(٥٩) "Iraqi Sunnis against Secular Constitution," Islamonline.net, 11 February 2005.

(٦٠) Michael Jansen, "Shia Clerics Insist on the Adoption of Islamic Law," *Irish Times*, 7/2/2005.

«نحن الكرد لن نقبل بتأسيس نظام إسلاميّ في العراق»، سُئل إن كان سيدعم بدائل أخرى لقيام نظام سياسي علماني في المقابل. أجاب بذكاء كاشف بالقول: «نعم، سأفعل، ولكننا لا نستعمل مصطلح «علمانية»، ما نطالب به هو نظام ديمقراطيّ، فيدرالي، برلمانيّ، لعراق متحد ومستقل، والذي يمثّل الهوية الإسلاميّة للعراقيين»[٦١].

في تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٧، أدلى رئيس السلطة الفلسطينية، محمود عباس بتصريح مشابه في أثناء رحلته إلى ماليزيا. فقد تحدّث إلى الصحافة بعد مؤتمر أقيم في كوالالمبور: «إنني لست علمانياً، بل أنا مسلم صالح، وليس عليّ أن أكون مع حماس لأكون مسلماً صالحاً» ثمّ أضاف «حتى لو كنتَ في حماس فهذا لا يعني أن تكون مسلماً صالحاً. إنني مسلم صالح، وحتى لو أراد البعض تصويري على أنّني علمانيّ، فهذا شأنهم، ولكنني لست علمانياً»[٦٢].

أخيراً، يمكن القول بأنّ المؤشّر الأوضح للمنظور السلبي تجاه العلمانية في العالم العربي قد انكشف في العراق بعد سقوط صدام حسين. فعلى خلفيّة ما فهمه العراقيون باعتباره رفضاً لطغيان حزب البعث العلماني، تُشير التقارير إلى أنّ الحزب الشيوعيّ العراقي - والذي سُمح له بمتابعة أنشطته بعد سنوات من القمع - قد تبنّي سياسات دينية لنشر رسالته[٦٣]. من المحزن أنّ العلمانية لم تملك حظوظاً.

يمكن أن نستخلص من التحليل السابق أنّ العلمانيّة قد أصبحت مفهوماً مريباً في العالم الإسلامي للأسباب التالية:

- قامت الترجمة المبكّرة للكلمة ببناء ثنائية بين الإسلام والعلمانية، باعتبار أنّ العلمانية مرادفة للإلحاد.

- اقترنت العلمانية كمفهوم سياسي بالاستبداد والسلطويّة، لأنها جُلبت

---

(٦١) "Iraqi President Rules Out Islamic Regime in His Country," Agence France Presse, 25 April 2005.

(٦٢) Wan Hamidi Hamid, "I Am Not a Secularist, Says Abbas," *New Strait Times*, 23/10/2007.
السؤال الكاشف هو لماذا تخلّى عباس عن نهجه في ماليزيا ليؤكد أنه «ليس علمانياً»؟.

(٦٣) "Community Party Sees the Light, Adopts Politics of Religion," Reuters, 22 November 2003.

إلى المنطقة مع القوى الاستعمارية والإمبريالية ومن ثمّ ارتبطت بفشل مشاريع التطوّر وبالقمع في الدولة ما بعد الاستعمارية.

- ساهمت السياسات الداخلية والخارجية للدول الغربية في إشعار المسلمين بأنّ العلمانية تحمل آثاراً سلبية على حقوق المسلمين الإنسانية والمدنيّة (العلمانية في فرنسا، الدعم الأمريكي للأنظمة المستبدّة، والتدخل العسكري في الشرق الأوسط).

- نشأت الهويّة الإسلاميّة والحوارات حول الأصالة في نهايات القرن العشرين بالعلاقة الضدّية والسلبيّة للغرب، وتأسست على رفض الغرب العلماني[(٦٤)].

نحو ديمقراطية ليبرالية علمانية في العالم الإسلامي

دروس نظريّة وعملية

ما الذي تُشير إليه التحليلات السابقة فيما يتعلّق بتطوّر نظرية ديمقراطية

(٦٤) كما ذُكر سابقاً، فإنّ التحليل الشامل لتاريخ العلمانية والاستياء منها في المجتمعات الإسلامية لم يكتب بعد. في هذا الفصل، لم أتمكن سوى من لمس سطح الظاهرة. بشكل رئيسيّ، لا بدّ من تفحّص تواريخ العلاقة المختلفة بين الدين والدولة في المجتمع المسلم. لقد ناقشت هذه القضيّة باختصار في:

Nader Hashemi, "Political Islam versus Secularism," *Literary Review of Canada*, vol. 16, no. 7 (September 2008), <http://reviewcanada.ca/magazine/2008/09/political-islam-versus-secularism/>.

وأضيف ملاحظة نهائيّة بهذا الصدد. في دراستها الاستقصائيّة وتحليلها للخطاب الإسلامي المعادي للعلمانية، تقدّم كيت زيبري الملخّص التالي حول مواقف المسلمين تجاه العلمانية: «في العقود الأخيرة، ظهر خطاب إسلاميّ معادٍ للعلمانية، ومفصّل بدرجة كبيرة. يقوم هذا الخطاب على أنّ العلمانية لا يمكن أن تتوافق مع القاعدة الاجتماعية، لأنها - على العكس من القانون الإلهي - خاضعة لمحدوديّة العقل الإنساني؛ ومن ثمّ فإنها تُزيحُ الأخلاق عن ميدان السياسة التي لا يمكن أن تتقيّد بهذه القواعد؛ وما نشهده من انهيار للقيم الأخلاقية في المجتمعات الغربية المعاصرة هو نتيجة لذلك. إنّ العلمانية مرتبطة بإنكار الروحانيّة والدين، ومرتبطة بالماديّة، والسعي وراء اللذّة، وأحياناً بالإلحاد. تبدو العلمانية أحياناً على أنها النقيض التام للأصالة، ويؤكّد المناهضون للعلمانية بأنّ المجتمعات المسلمة قد سُلبت عن ذاتها الحقيقية بسبب الغزو الاستعماريّ، وأنّ الصحوة الإسلامية تهدف إلى استعادة هذه الذات... يُنظر غالباً إلى نشر العلمانية باعتباره جزءاً من مخطط يهدف إلى إضعاف المسلمين، ولذا فأن يُتهم شخص ما بأنه علمانيّ فهذا يعني بأنه معادٍ للإسلام ومُتآمر مع الحكومات الأجنبيّة، إلخ». انظر:

Zebiri, "Muslim Anti-secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations," p. 50.

إنّ أيّ تحليل شامل للعلمانية والاستياء منها في المجتمعات المسلمة لا بدّ أن يأخذ بهذه الملاحظات ويستفيد منها.

للمجتمعات المسلمة؟ لقد حاججت، في بداية الفصل الأوّل، عن حاجة الديمقراطية إلى شكل من العلمانية؛ ولكنّ العلمانية تُعاني من سمعة سيّئة في العالم الإسلامي. في ضوء هذه المفارقة، ما هي احتمالية تطوير ديمقراطية ليبرالية علمانية في المجتمعات المسلمة؟ وإلى أين يمكن أن يتّجه منظرو الديمقراطية للبحث عن حلّ ما لهذا التوتّر الإشكالي؟

يُعدّ عبدو فيلالي الأنصاري أحد أبرز العلماء المتبصّرين الذين يكتبون اليوم حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. في مقالته «تحديات العلمنة»، والتي كتبها منذ نحو عقد من الزمن، يقول الأنصاري: «في العالم الإسلامي، سبقت العلمانية الإصلاح الديني، على العكس من التجربة الأوروبية التي كانت العلمانية فيها نتيجة لحقبة الإصلاح الديني»[(٦٥)]. مع الأسف لم يتوسّع الأنصاري في هذه الملاحظة كثيراً. ولكنّ ذلك سيكون مفيداً لتسليط مزيد من الضوء على موضوعين مهمّين: (١) العلاقة التكافليّة بين الدين، والعلمانية، والثقافة السياسية (٢) الطريقة التي يمكن من خلالها تعزيز الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة[(٦٦)].

في التطوّر التاريخي في الغرب جاء الإصلاح الديني ومن ثم قاد المجتمع إلى بداية العلمنة. إنّه لأمر غير مقنع فلسفياً أن نفكّر بإمكانية ظهور العلمانية وانتشارها دون الرجوع إلى مرحلة الإصلاح البروتستانتي وما لحقه من الحروب الدينية التي مزّقت أوروبا[(٦٧)]. في التطوّر التاريخي للعلمانية في أوروبا، سبقت الأطروحات الخمس وتسعون لمارتن لوثر (١٥١٧) رسالة لوك في التسامح (١٦٨٩)، وقادت إليها، وهي الرسالة التي تُعدّ أحد أوّل التبريرات النظرية والأخلاقية لفصل الدين والدولة في الفكر السياسي

---

(٦٥) Abdou Filali-Ansary, "The Challenge of Secularization," in: Diamond, Plattner, and Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East*, p. 235.

(٦٦) لنظرة موجزة حول الجدل حول الديمقراطية في العالم الإسلام في القرن العشرين، انظر: Abdelwahab El-Affendi, "On the State, Democracy and Pluralism," in: Basheer Nafi and Suha Taji-Farouki, eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century* (New York; London: I. B. Tauris, 2004), pp. 180-203.

يقول عبد الوهاب أفندي في بداية مقالته بأنّ «التوتر بين الديمقراطية والعلمانية... يبقى هو السمة الأبرز للسياسة الإسلامية اليوم».

(٦٧) Wolfhart Pannenberg, "How to Think about Secularism," First Things, vol. 64 (June-July 1996), pp. 27-32, and John McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 243-309.

الغربي[٦٨]. وسيكون عكس الترتيب بين العلمانية والإصلاح الديني غير مُتصوّر بالدرجة الأولى، لأنّ الثقافة السياسية السائدة في أوروبا ذلك الوقت لم تكن لتدعم فكرة الفصل بين الدين والدولة.

بالتأكيد، فإنّ أيّ ابتكار دينيّ ـ أياً كانت طبيعته في المرحلة السابقة للتنوير ـ كان يُنظر إليه بكثير من الشكوك، وذلك لأنّ الدين في تلك المرحلة كان مصدر الشرعية المعنوية والأخلاقية. ولأجل ذلك كان هوبز «كثيراً ما يُهاجَم في المنشورات وعلى المنابر باعتباره داعماً للإلحاد، ومُنكراً للقيم الأخلاقية الموضوعية، ومُروّجاً للفسوق»[٦٩]. في بداية كتابه اللفياثان، تنبّأ هوبز بحدوث ذلك، وبأنّ نقده العنيف سيثير الاضطراب بسبب آراءه الدينية الجديدة، وليس بسبب حججه السياسية. في رسالة الإهداء كتب هوبز: «قد يكون أكثر ما يثير الغضب هي نصوص الكتاب المقدّس حين أقدّمها بمعانٍ جديدة ومختلفة عن المعاني التقليدية التي يستعملها الآخرون بها»[٧٠]. لقد نُظر إلى أفكار هوبز الدينية باعتبارها ببساطة غير مستقيمة بما يكفي لأن تكون أصيلة، بغضّ النظر عن التزامه الصريح بالمسيحية[٧١].

عودة إلى النقاش الذي دار في الفصل الثاني حول موضوع إعادة تأويل

---

(٦٨) سبق روجر وليام (١٦٠٣ ـ ١٦٨٣) لوك، وهو يستحقّ الإشادة لحجّته المبكّرة حول الفصل بين الدولة والكنيسة (وإن كان يتحدّث عن فصل معتدل). انظر:

Edwin Gaustad, *Roger Williams*, Lives and Legacies Series (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 74-84.

(٦٩) Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 23.

(٧٠) Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 3.

(٧١) في النظرة المعتمدة حول موقف هوبز من الدين، تقول باتريشا سبرينغبورغ: «إنّ آراء هوبز الدينية، والتي نصّ عليها مراراً وتكراراً في مواضع عدّة، تظهر درجة عالية من الاتساق... فهوبز ينتمي رسمياً لمذهب الكنيسة الأنجليكانية وفي نفس الوقت كان معادياً لرجال الدين بعنف طيلة حياته». انظر:

Patricia Springborg, "Hobbes on Religion," in: Tom Sorell, ed., *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 346-380.

للمزيد، انظر:

A. P. Martinich, *Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), pp. 1-16 and 40-67, and Johann Sommerville, ""Leviathan" and Its Anglican Context," in: Patricia Springborg, ed., *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), pp. 358-374.

الديني في اللاهوت السياسي لجون لوك. في كلّ من عملية السياسيين الرئيسيين، **مقالتان في الحكم المدني**، و**رسالة في التسامح**، قدّم لوك حججه السياسية ـ والتي كان لها أثر كبير جداً في تطوّر العلمانية في الغرب ـ بإعادة تأويل للاهوت المسيحي. في **مقالتان في الحكم المدني**، يعيد لوك بناء الأساس الأخلاقي والمعنوي للشرعية السياسية بعيداً عن «الحق الإلهي للملوك» (وهو الموضوع الذي ركّز عليه في المقالة الأولى)، لتتأسس على مبدأ «قبول» المحكومين (وهو الموضوع الذي تدور حوله الرسالة الثانية). كما استعرضنا في الفصل الثاني، في **رسالة في التسامح**، يُقدّم لوك تأويله الديني الجديد للمسيحية كمقدّمة لمفهومه الجديد عن العلاقة بين الدولة والكنيسة، حيث يفترق لوك عن الإجماع الهوبزي حول الحكم، ويحاجج بأنّ التسامح الديني متوافق مع النظام السياسي بحيث يمكن للمرء أن «يفرّق بين وظيفة الحكم المدني ووظيفة الدين، وأن يضع حدوداً عادلة بين كلّ منهما»[٧٢]. بعبارات أخرى، فإنّ العلاقة المعيارية بين الدين والسياسة قد بدأت تتشكّل لأوّل مرّة عبر تفسير لوك الديني المختلف ليتمكّن من تقديم تصوّر جديد للعلاقة بين الدين والدولة. إنّ الدرس الرئيس الذي نتعلّمه من التاريخ الأوروبي هو أنّ الإصلاح الديني للأفكار حول الحكم يسبق الحراك من أجل العلمنة ومن أجل التحوّل الديمقراطي[٧٣].

على العكس من ذلك، لاحظ عبدو فيلالي الأنصاري، بأنّ العملية قد جرت بشكل معكوس في العالم الإسلامي، حيث «سبقت العلمانية الإصلاح الديني». لقد كان لهذا نتائج سلبية كبرى على التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. لقد كان مجيء العلمانية إلى المنطقة ـ بداية عبر المواجهة الاستعمارية مع أوروبا، وثانياً عبر سياسات التحديث والقمع لدولة ما بعد الاستعمار ـ يعني أنّ العلمانية في المجتمعات المسلمة كانت عمليّة مفروضة

(٧٢) John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, edited by James Tully (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 26.

(٧٣) للاطلاع، انظر:
Owen Chadwick, *The Reformation* (New York: Penguin Books, 1972), vol. 2, p. 247; Alister McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 218-235; Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Viking, 2004), pp. 645-683, and Patrick Collinson, *The Reformation: A History* (New York: Random House, 2004), pp. 1-14.

من قبل الدولة من الأعلى إلى الأسفل، بدلاً من أن تكون عمليّة تنبع من الأسفل، من الصلات العضوية بين المجتمع المدني.

وفقاً لولي نصر، فإنّ المركزيّة القويّة والسياسات السلطويّة للدولة التركية تحت زعامة مصطفى كمال أتاتورك أصبحت «نموذجاً للدول في معظم العالم الإسلامي؛ إيران خلال عهد بهلويّ، والأنظمة القومية العربية، وإندونيسيا، والباكستان، جميعها قد احتذت النموذج التركي بدرجات متفاوتة»[٧٤]. إنّ جزءاً لا يتجزّأ من مخطط التطوّر هذا يعمل على «الهندسة الاجتماعية جنباً إلى جنب مع العلمنة الواعية للقضاء ولنظام التعليم، وتأميم الأوقاف الدينية، وبالتالي إضعاف الدور الاجتماعي والسياسي للدين»[٧٥]. يناقش مارشال هودجسون هذا الموضوع في معالجته المقارنة للتحديث في أوروبا والشرق الأوسط. إنّ أحد الفوارق الكبرى التي كشفها ـ والتي كان لها آثار كبرى على التطوّر السياسي ـ هي أنّ المواجهة بين المسلمين والحداثة كانت ـ على خلاف أوروبا ـ موسومة بـ«تسارع التاريخ» نشأ عن القطيعة الجذرية مع الماضي. إنّ النتيجة المأساوية التي ترتّبت على هذا التطوّر هي أنّ التحديث لم يترافق مع تحوّل موازٍ في القيم الدينية، والفكرية، والقيم السياسية على المستوى الجماهيري.

في بحثه «**الحداثة والتراث الإسلامي**»، يخبرنا هدجسون قصة مصر في القرن التاسع عشر. بعد احتلال نابليون لمصر (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩)، قام المسؤول الألباني في الجيش العثماني، محمد علي باشا (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩)، بالوصول إلى السلطة في ١٨٠٥، محطّماً الطبقة العسكرية للمماليك، ومدشّناً لبرنامج تحديثيّ واسع، للقيام بتغيرات شاملة في المجتمع المصري[٧٦]. وعبر إصلاحاته الشاملة، أصبح محمد علي الأب المؤسس لمصر الحديثة. وفقاً لهودجسون، فبينما نجح محمد علي في تدمير النظام التقليدي القديم وتحديث مصر، فإنه «قد وجد بأنّه كان يفتقر تماماً لما عرفته أوروبا **طيلة قرنين من التحوّلات الفكرية والاجتماعية المستمرّة**، ومن ثمّ فإنّ هذا

(٧٤) Nasr, "Secularism: Lessons from the Muslim World," p. 68.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 162-195.

الافتقار والنقص قد حدّ من قدرته على بناء حدود ضيّقة محددة، الحدود التي كانت غير مألوفة، والتي أصبحت مألوفة لاحقاً»[٧٧].

تجسدت محاولة محمد علي لتأسيس حياة فكرية جديدة في مصر في نظام المدرسة الحديثة التي أسسها على الطراز الغربي، مع تركيز على مدارس الهندسة والعلوم. إنّ النتائج ـ وفقاً لهودجسون، بغضّ النظر عن النوايا النبيلة ـ كانت لها «جوانب مدمّرة». عبر الوقت، أصبح المجتمع منقسماً بين نخبة صغيرة تلقت التعليم الغربي العلماني وبين غالبية لم تتلقّ ذلك. «لم تمتلك [المجموعة الأولى] معرفة عميقة بالماضي الإسلامي لمصر، ولم يكن بينهم وبين الجماهير سوى القليل من التعاطف»[٧٨]. أما المجموعة الثانية، التي تلقّت تعليماً تقليدياً، فقد «تُركت لدعم الاستمرارية الثقافيّة للمنطقة». أما النتيجة النهائية، والتي أثّرت بشكل كبير في النقاش المعاصر حول الدين، والعلمانية والديمقراطية، فقد كانت أنّ «مجموعة واحدة قد حصلت على تعليم حديث دون أية دراية فيما يتعلّق بالشؤون الدينية، مما تسبب بعزلها عن بقيّة أفراد المجتمع؛ ومجموعة أخرى أصبح أفرادها حرّاساً غير أكفاء للدين، دون أية دراية بما تجدد في الحياة الفكريّة الحديثة»[٧٩].

دفعاً بمقارنته إلى الأمام، يقارن هودجسون بين التأثير الاجتماعي لغزو نابليون لألمانيا (١٨١٣)، وتأثير غزوه لمصر. فنتائج التغيّر التاريخي في مصر «لم تكن أقلّ سرعة منها في ألمانيا»، ولكنّ الفارق الرئيس كان أن التغيرات التاريخية «في ألمانيا قد أوجدت حياة اقتصادية واجتماعية وفكريّة قويّة، ولكنّ ذات الأحداث التاريخية كان لها نتائج معاكسة في مصر»، يُفصّل هودجسون في ذلك:

«في ألمانيا، كانت الابتكارات في تقنيات الإدارة، وفي إنتاج الآلات، وفي بقيّة المجالات، أقلّ منها تطوّراً في إنكلترا أو فرنسا، ولكنها لم تكن

---

(٧٧) Marshall Hodgson, "Modernity and the Islamic Heritage," in: Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited with an introduction and conclusion by Edmund Burke III (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), p. 220 (emphasis added).

(٧٨) المصدر نفسه، ص٢٢٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص٢٢٢.

بعيدةً للغاية عنهما. ومن ثمّ فقد تمّ التحضير لها عبر التدريب التدريجي لأجيال من الموظّفين السابقين والحرفيين بطرق أكثر تطوّراً وتقنيّة، كما حصل سابقاً في فرنسا وإنكلترا سابقاً؛ وذلك لأنّ ألمانيا كانت جزءاً من المجتمع العام الذي تشترك فيه إنكلترا وفرنسا. في مصر، على النقيض من ذلك، ساهمت ذات الأحداث في تدمير مهارات الحرفيين وحطّمت مقولات المفكّرين الذين عاشوا في القرن الثامن عشر»[٨٠].

يلاحظ هودجسون بأنّ «قصة مصر قد تكررت ـ غالباً بصورة أقلّ تنظيماً، وبحيثيات مختلفة ـ في معظم الأراضي والمدن والحضارات في نصف الكرة الأرضية الشرقي... وبنسبة كبيرة... من الدول المسلمة»[٨١]. حظيت نظريّة «القطيعة الجذرية» ـ أو كما يطلق عليها هودجسون «الانقطاع العنيف» للحداثة في العالم الإسلامي ـ بنقاش من قبل مفكّرين وعلماء آخرين، وصلوا إلى ذات الخلاصات[٨٢]. ولكنّ النقطة المهمّة هنا هي أنّ تحليلات هودجسون تتمّم وتؤكّد آراء عبدو فيلالي الأنصاري بأنّه «في العالم الإسلامي، سبقت العلمانية الإصلاح الديني، على خلاف التجربة الأوروبية التي كانت العلمانية فيها نتيجة لذلك الإصلاح»[٨٣].

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص٢٢٢ (التشديد مضاف).

(٨١) المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(٨٢) L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000), p. 137.

يُشير كارل براون إلى «التشنّجات المذهلة» الناجمة عما وصفه هودجسون. في معالجته المقارنة للتحديث في مصر واليابان يُشير تشارلز عيساوي إلى ذات النقطة: فقد كان اعتناق اليابان للحداثة أكثر تكاملاً وتناغماً بحكم الثقافة الصناعية في اليابان، على خلاف مصر. انظر:

Charles Issawi, "Why Japan?," in: Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Transformation of a Society* (London: Croom Helm, 1983), pp. 283-300.

لقد تفحّص مارشال هودجسون هذا الموضوع في خاتمة كتابه:

The Venture of Islam, vol. 3: The Gunpower Empires and Modern Times (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), pp. 417-436.

كما تطرّق ويلفريد كانتويل إلى هذه النقطة في بدايات كتاب:

Islam in Modern History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 3-7.

(٨٣) يتوافق نقاش نيكي كيدي للعلمانية في العالم الإسلامي مع هذا الرأي. ففي كتاباتها الكثيرة حول العلمانية في المجتمعات غير الغربية لاحظت بأنه «لم يكن ثمة سوى عدد قليل نسبياً من المفكّرين، ذوي التأثير المحدود، الذين تبنّوا العلمانية، قبل أن تصبح قضيّة حكومية وسياسية كبرى. والأمر ذاته فيما يتعلّق بالرأي الشعبي العام، فليس ثمة شكّ بأنّ الحكومات التحديثية في المجتمعات =

وبينما لا يتحدّث هودجسون صراحة عن العلاقة بين الإصلاح الديني، والعلمنة، والتحوّل الديمقراطي (لقد كان هودجسون مؤرّخاً، وليس عالماً بالسياسة)، فإنه ينصّ على أنّ العالم الإسلامي لم يخض تجربة «تحوّل اجتماعي وفكري مستقرّ ومنتظم» نابع من قاعدة المجتمع ليتلاقى مع مشروع الدولة التحديثي، ويرى بأنّ ذلك كان سبباً رئيسياً لعدم تطوّر الثقافة السياسية في المجتمعات المسلمة. بعبارة أخرى، فنتيجة لغياب الإصلاح الديني فيما يتعلّق بالعلاقة المعيارية بين الدين والحكم، فإنّ العلمانية السياسية لم تجد لها جذوراً فكريّة قويّة في العالم الإسلامي. تُلخّص نيكي كيدي هذه الفكرة بالقول:

«إن الاحتياجات تتمثّل أوّلاً في وجود حكومة تمتلك قوّة ذاتيّة ومن ثمّ في وجود حركات ودول قوميّة لتكون العوامل الرئيسة في السياسات العلمانية وفي التغيرات والإنجازات. بالرغم من وجود بعض المفكّرين العلمانيين والنزوعات الاجتماعية العلمانية في معظم تلك البلدان قبل تبنّي العلمانية من قبل الدول والحركات في القرن العشرين، فلم تكن هي القوى الرئيسة التي اختارت تبنّي السياسات العلمانية. في جميع هذه البلدان، ارتبطت العلمانية بالقوميّة، وبالتحديث، وبمركزيّة السلطة وتحكّمها بالحياة السياسية والاقتصاديّة، وبالأيديولوجيا والمجتمع»[(٨٤)].

إنّ الفجوة بين السياسات العلمانية للدولة من الأعلى، وبين الثقافة السياسية غير العلمانية في المجتمع تفسّر جزئياً لماذا تحظى الأحزاب الدينية والدعوات لإقامة «الدولة الإسلامية» بالدعم الشعبي اليوم. وباستثناء أقليّة في المجتمع تلقّت التعليم الغربي، وتذوّتت الأفق العلماني، فإنّ النسبة الأكبر من المجتمعات المسلمة اليوم تتجاوب مع الدعوات السياسية التي تنادي بالاندماج بين الدين والدولة وترفض المبادئ السياسية للعلمانية. إنّ هذا

= غير الغربية قد سبقت شعوبها في الاعتقادات والممارسات العلمانية. إنّ هذا السبق للحكومات في العلمنة قد حُجب بحقيقة أنّه ليس العلماء الغربيون وحسب، بل حتى العلماء المحلّيون يفضّلون مناقشة إنجازات المفكّرين بدلاً من مناقشة إنجازات الحكومات. فبينما سبق العديد من المفكّرين الحكومات في تبنّي العلمانية في الغرب، فحتى في هذا الحقل العلمي ثمة مبالغة أحياناً في دور المفكّرين». انظر:
Nikki Keddie, "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison," *New Left Review*, no. 226 (November-December 1997), p. 27.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٣٥.

عائدٌ إلى الأسس الدينية التي تشكّل الثقافة السياسية للمسلمين(٨٥).

هذا هو الجانب المتشائم من القصّة، ولكنّ التحليل السابق يقدّم في الآن ذاته أرضيّة تدعونا للتفاؤل، لأنها تُشير إلى طريق يسير نحو الأمام. إذا كان الإصلاح الديني يمكن أن يسهم في العلمنة ومن ثمّ في التحوّل الديمقراطي، فإنّ سؤالاً مهمّاً لا بدّ من الانتباه إليه يكمن هنا، وهو: إن كانت هذه التطوّرات تحصل في أيّ مكان في العالم الإسلامي اليوم، وإن كانت تحصل بالفعل، فأين ذلك؟ وما هي الدروس التي يمكن أن نتعلّمها من تلك التطوّرات حول الطرق التي يمكن بها تعزيز الديمقراطية الليبرالية التي تمتلك مناشدة واسعة عبر المجتمعات الإسلامية؟ إنّ الأحداث الأخيرة في إندونيسيا وتركيا تُشيران إلى جواب لهذه الأسئلة.

تبيئة العلمانية في العالم الإسلامي وتطوير الديمقراطية الليبرالية

ثمة دولتان في العالم الإسلامي تبدو احتمالية قيام ديمقراطية ليبرالية فيهما مزدهرة، وهما تركيا وإندونيسيا. في السنوات الماضية، حققت كلتا الدولتين مكاسب مهمّة على صعيد التطوّر السياسي بغضّ النظر عن تجربتهما التاريخية المختلفة. ينعكس ذلك في التصنيف السنويّ الذي تعدّه مؤسسة بيت الحريّة، حيث حققت كلّ من تركيا وإندونيسيا درجات عالية فيما يتعلّق بالحقوق السياسية والحريّات المدنيّة بالمقارنة مع بقيّة أعضاء منظّمة المؤتمر الإسلامي(٨٦). إنّ ما يتصل بموضوع هذا الكتاب هو الارتباط بين تشكيل

---

(٨٥) لا شكّ بأنّ هناك الكثير ليقال حول هذه النقطة. لقد أشار ريتشارد بوليت إلى أنه على خلاف الغرب، حيث كان الدين مصدراً للنزاع والصراع، وكان مرتبطاً بانهيار النظام الاجتماعي، ففي حالة المجتمعات الإسلامية كان الدين يستعمل لكبح الطغيان والاستبداد وليس لدعمه. انظر نقاشه في كتابه:

Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 68-75.

للاطلاع على المزيد من النقاش والأفكار الجديدة حول هذه النقطة وحول دور قانون الشريعة والعلماء. انظر:

Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), pp. 19-55.

[انظر أيضاً النسخة العربية للكتاب: نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية وصعودها**، ترجمة الطاهر بوساحية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤)].

(٨٦) وفقاً لتصنيف بيت الحريّة الصادر في ٢٠٠٧ (والذي يعطي درجة ١ للدول الأكثر حرّية و٧ =

الأحزاب السياسية الإسلامية وبين ظهور الديمقراطية والعلمانية السياسية في تلك البلدان. لم تلق هذه العلاقة اهتماماً كبيراً إلى اليوم في الأدبيات العلمية على الرغم من أنّ التركيز على هذه الصلة سيفيدنا كثيراً في فهم العلاقة النظرية بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية في العموم، وفي فهم العوائق التي تقف في وجه التطوّر السياسي في المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص. وبينما يقع التفحّص المتفهّم للسياسة في تركيا وإندونيسيا خارج إطار بحث هذا الكتاب، فإنّنا سنكتفي بتقديم مجموعة من الملاحظات والتعليقات حولهما.

إنّ جانباً من جوانب السياسة المثيرة للاهتمام في تركيا وإندونيسيا في السنوات الماضيّة هي الدور المركزي الذي لعبه المفكرون المسلمون والأحزاب السياسية في تطوير الديمقراطية الليبرالية. إنّ هذا التطوّر يدحض واحدة من الافتراضات الرئيسة لنظريّة التحديث والتبعيّة، كما يدحض كتابات العديد من فلاسفة الليبرالية في الغرب، والذين اعتقدوا لفترة طويلة بأنّ السياسات الدينية والتطوّر السياسي أمران متعارضان. ولكن ما حدث هو أنّ هذه الأحزاب والجماعات الدينية قد قامت بالتوفيق تدريجياً بين لاهوتها السياسي وبين العلمانية، ومن ثمّ فقد سمحت لنفسها أن تسهم إسهاماً كبيراً في التحوّل الديمقراطي والليبرالي في مجتمعاتها. في كلّ من تركيا وإندونيسيا على المستوى الوطني لم تعد للدعوات من أجل إقامة «دولة إسلامية» أو تطبيق الشريعة، تحظى بحضور شعبيّ، على العكس من بقيّة دول العالم الإسلامي(٨٧). لقد ازدهرت العلمانية في السنوات الماضية في هاتين

= للأقلّ حريّة)، حصلت إندونيسيا على درجة ٢ في الحقوق السياسية، و٣ في الحقوق المدنية، بينما حصلت تركيا على ٣ للحقوق السياسية و٣ للحقوق المدنية. ولا شكّ بأنّ هذه الدرجات تعتبر هي الأعلى من بين أعضاء منظّمة المؤتمر الإسلامي. أما بقية الدول الأعضاء التي حصلت على تصنيف مرتفع فقد كانت: مالي، وبنين، وسورينام، والسنغال. انظر:

Freedom House <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=372&year=2007>.

(٨٧) أظهر استطلاع قامت به مؤسسة غالوب في ٢٠٠٧ أنّ «مواقف الأتراك بشأن قانون الشريعة مختلفة عن معظم البلدان ذات الغالبية المسلمة. عندما سئل المشاركون إن كان ينبغي أن تكون الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع، أو تكون مصدراً من مصادر التشريع، أو ألا تكون مصدراً للتشريع على الإطلاق، اختار ٤١ بالمئة الخيار الأخير، وهي النسبة الأعلى من بين المجتمعات ذات الغالبية المسلمة. واختار ٢٦ بالمئة من الأتراك أن تكون الشريعة واحدةً من مصادر التشريع، في حين لم يختر =

الدولتين، كما حصلت تحوّلات كبيرة في الثقافة السياسية التي تموضعت في اتجاه الديمقراطية الليبرالية.

العلمانية المسلمة في تركيا

إنّ واحداً من المكاسب المهمّة للديمقراطية الليبرالية في تركيا هو أنّ الحركة قد انطلقت من حزب سياسيّ تمتدّ جذوره في الحركة الإسلامية التركية[٨٨]. فرجب طيب أردوغان، رئيس الوزراء الحالي، وقائد حزب العدالة والتنمية، كان قد حرم من العمل السياسي في عام ١٩٩٨، وسُجن لعشرة أشهر بسبب ميوله الإسلامية، ولكنه اليوم يقود تركيا نحو الاتحاد الأوروبي العلماني. فكيف حصل ذلك[٨٩]؟

إنّ قصة الكفاح التركي من أجل الديمقراطية الليبرالية تحمل الكثير من

= سوى ٧ بالمئة الخيار الأوّل: بأن تكون الشريعة المصدر الوحيد من مصادر التشريع». انظر:

Steve Crabtree, "Turks at Odds Over Islamic Law," Gallup (10 December 2007), <http://www.gallup.com/poll/103129/Turks-Odds-Over-Islamic-Law.aspx>.

إنّ الحالة في إندونيسيا أكثر تعقيداً وسأناقشها بتوسّع لاحقاً، ولكنني أكتفي بالقول بأنه منذ التحوّل الديمقراطي الذي تلى حقبة سوهارتو، بأنّ الأحزاب السياسية التي امتلكت أجندة إسلامية صريحة، لم تحصل سوى على نتائج انتخابية ضعيفة على المستوى الوطني. انظر:

R. William Liddle and Saiful Mujani, "The Real Face of Indonesian Islam," *New York Times*, 11/10/2003, and Angus Reid Global Monitor, "Indonesians Endorse Secular Politics," (11 October 2007), <http://www.angus-reid.com/polls/view/indonesians_endorse_secular_politics>.

(٨٨) M. Hakan Yavuz: *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 207-264, and *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009).

(٨٩) خلال أحد الخطابات الانتخابية في ١٩٩٧، استشهد أردوغان بأبيات للبطل القومي ضياء كوك ألب (Ziya Gökalp) والتي كتبها في العشرينيات: "مساجدنا ثكناتنا.. قبابنا خوذاتنا.. مآذننا حرابنا.. والمصلون جنودنا.. هذا الجيش المقدس يحرس ديننا». ومن ثمّ اتهم بالتحريض على الكراهية الدينية وحكم عليه بالسجن لعشرة أشهر، قضى أربعة منها. للاطلاع على السيرة الذاتية لأردوغان. انظر:

Jenny White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2002), pp. 137-142.

لمزيد من التعريف بأردوغان، انظر:

Boland, "Eastern Premise," *Financial Times*, 3/12/2004.

ولمزيد من النقاش حوله، راجع:

Heper and Şule Toktaş "Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğn," *Muslim World*, vol. 93, no. 2 (April 2003), pp.157-185.

الفوائد لنا. فالدولة التركيّة تعرّف نفسها رسمياً كجمهورية ديمقراطية علمانية. أما النموذج العلماني الذي تبنّاه مؤسس تركيا الحديثة، والذي حافظ عليه الجيش والمؤسسات الكمالية، فقد كان نوعاً من العلمانية المعادية بحزم للدين، وهي النسخة التي تعود في أصولها إلى أفكار أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، وإلى المفهوم الفرنسي عن اللائكيّة[٩٠]. خلال العشرين عاماً الماضية، شهدت الساحة التركيّة صعود عدّة أحزاب تتأسس على ميول إسلامية بعد انفتاح الفضاء السياسي. وبالرغم من الانتصارات الانتخابية فقد تمّ حظر هذه الأحزاب، لتظهر مرة تلو مرّة بأسماء أخرى، وبدعم سياسي أوسع. لقد مثّلت هذه الأحزاب دوائر انتخابية كانت مهمّشة قبل ذلك. وحين نحاكم هذه الأحزاب بحسب درجة التزامها بمبادئ الديمقراطية الليبرالية، فإنها تمتلك سجّلاً أفضل من سجلّ خصومها في المؤسسات التركية العلمانية.

لقد ظهرت هذه التوجّهات المتعارضة نحو الديمقراطية الليبرالية في ربيع وصيف عام ٢٠٠٧. فقد أعلن حزب العدالة والتنمية عن ترشيح رئيس خارجيّته عبد الله جل لرئاسة الجمهورية. في المقابل، أصدر الرئيس السابق أحمد نجدت سيزر، المدافع الصلب عن التقاليد الكمالية، سلسلة من التحذيرات حول مستقبل البلد المهدد بالسقوط إن لم تقم الحكومة بسحب ترشيحها لجل[٩١]. ترددت أصداء هذه المخاوف في كافة المؤسسات

---

(٩٠) للاطلاع على خلفية الموضوع، انظر:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 3-18 and 479-503; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 175-209 and 401-442, and Eric Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 3rd ed. (New York; London: I. B. Tauris, 2004), pp. 93-205

يُشير شريف ماردين إلى أنّ جذور العلمانية في تركيا تسبق صعود أتاتورك ويمكن أن تعود إلى عصر التنظيمات الإصلاحي في منتصف القرن التاسع عشر، في أثناء حكم الدولة العثمانية. انظر:

Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," in: Ali Kazancigil and Ergun Özbudun, eds., *Atatürk: Founder of a Modern State* (London: Hurst, 1997), pp. 191-219, and Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006), pp. 225-242 and 260-297.

(٩١) Selcan Hacaoglu, "Turkey's President Says Islamist Threat to Secular Establishment at Highest Level," *Independent*, 4/4/2007.

لقد ألمح إلى أنّ مؤامرة أجنبيّة تحاول أنّ تجعل من تركيا دولة إسلامية أصولية. لقد ترددت أصداء هذه الاتهامات في الغرب فاعتبر البعض بأنّ حزب العدالة والتنمية يسعى سراً لتأسيس دولة إسلامية. فقد اتهمت إيان حرسي علي (Ayaan Hirsi Ali) على سبيل المثال، أردوغان وجل بالخداع. =

الكمالية خصوصاً عبر الإعلام. في ٢٧ نيسان/أبريل ٢٠٠٧، أصدرت هيئة الأركان العامة في الجيش التركي بياناً وصفته النيويورك تايمز بأنه يحمل «تهديداً غير مباشر» ضدّ الحكومة المنتخبة ديمقراطياً، وهو ما أدركه جميع المراقبين الخارجيين للمشهد، خصوصاً مع التاريخ الطويل من الانقلابات العسكرية في الدولة التركية. يقول التقرير في أحد أجزائه:

«مؤخّراً، ظهرت قضية رئيسية متصلة مع الانتخابات الرئاسية وتكثّف النقاش حولها، وهي قضية العلمانية، وهو ما تنظر إليه القوات المسلحة التركية بقلق. علينا ألا ننسى بأنّ القوات المسلّحة التركية جزءٌ من هذا النقاش، وبأنها مدافع قويّ عن العلمانية. إنّ القوات المسلّحة تقف خصماً لأولئك المشككين بالعلمانية... وستظهر التزامها بمواقفها حين يصبح الأمر ضرورياً، ولا ينبغي أن يشكّ أحدٌ بذلك»[٩٢].

تلت ذلك سلسلةٌ من المظاهرات الشعبيّة والتي نظّمتها الأحزاب العلمانية، والمتقاعدون العسكريون، وعدد من هيئات المجتمع المدني، التي تعرّف نفسها من خلال التفسير الكمالي للعلمانية. رُفعت في المظاهرات شعارات تندد بحزب العدالة والتنمية، وبالولايات المتحدة، والاتحاد الأوروبي، وتدافع عن العلمانية. بل وألمح بعض منظّمي المسيرات إلى ترحيبهم بتدخّل الجيش التركي في العملية السياسية. فعلى سبيل المثال، أصدرت توركان صيلان، رئيسة جمعيّة دعم الحياة المعاصرة مع أحد منظّمي المسيرات بياناً مفتوحاً إلى أوروبا يقول بأنّ «الشعب التركي يرى في الجيش بأنه المنقذ الذي يهبّ لنجدته في أوقات الزلازل، والفيضانات والكوارث... ولا يمكن للاتحاد الاوروبي ولا للولايات المتحدة الأمريكية... أن يفهموا روابط المحبّة والاحترام بين الشعب والجيش. ولأجل ذلك، فإنّ رسائل الاتحاد الأوروبي المتخوّفة من الجيش التركي...

= وأكّدت بأنهم يعملون على خطّة مرحلية سرّية لإيجاد دولة أصوليّة عبر استعمال «الوسائل الديمقراطية لتدمير الديمقراطية» ومن ثمّ تنتقد حرسي «قادة أوروبا على سذاجتهم ونواياهم الحسنة، التي يتلاعب بها قادة الإسلاميين في تركيا بقولهم بأنّ الجيش التركي يجب أن يوضع تحت السيطرة المدنيّة، ككل الجيوش في الاتحاد الأوروبي». انظر:

Ayaan Hirsi Ali, "Can Secular Turkey Survive Democracy?," *Los Angeles Times*, 9/5/2007.

(٩٢) Sabrina Tavernise, "Turkish Military Issues Threat as Voting Is Derailed," *New York Times*, 28/4/2007, and "Military Steps in Presidential Election Debate," *Zaman*, 28/4/2007.

سبب رئيسيّ لابتعاد الجمهورية التركيّة عن الاتحاد الأوروبي». وأضافت بأنّ على «الاتحاد الأوروبي أن يفهم بأنّ الجيش الذي يؤدّي مهمّته الرئيسة في حماية النظام العلماني للجمهورية، لديه كامل الحقّ في التعبير عن رأيه، كما لمنظّمات الإن جي أوز NGO's، في المبادرات التي تستغلّ الأطفال وتقوم على قانون دينيّ، ويتسامح معها المسؤولون في السلطة»(٩٣). كانت جمعيّة الأيديولوجيا الكماليّة إحدى الجمعيات المنظّمة لهذه المسيرات الجماهيرية. فالعضو البارز في الجمعيّة، نجلاء أرات، عميدة كلّية الفلسفة المنهجيّة في جامعة إسطنبول، لم تقل شيئاً بخصوص المذكّرة التي أصدرها الجيش مؤخّراً. وقالت بأنّ المهندسين، ورجال الأعمال، والسياسيين، والمفكّرين، جميعهم يعبّرون عن آرائهم في العلن. وتسأل: «لماذا نغضب حين يعبّر الجنود عن آرائهم»(٩٤).

مع نهاية الصيف انتصرت قوى الاعتدال والديمقراطية والتعددية السياسية، وتمكّن حزب العدالة والتنمية مدعوماً باقتصادٍ قويّ من الفوز بنتيجة ساحقة، محصّلاً ما نسبته ٤٦,٥٪ من عدد الأصوات، وهي المرة الأولى منذ خمسين عاماً والذي يتمكن بها حزب من العودة إلى السلطة بحصّة أكبر من الأصوات. وبهذا الانتصار المدوّس، أصبح عبد الله جل، الناشط الإسلامي السابق، الرئيس الحادي عشر للجمهورية التركية، مدشناً عصراً جديداً في السياسة التركية(٩٥).

إنّ واحدةً من التطوّرات المهمّة التي ساهمت في عملية تدعيم الديمقراطية في تركيا كان التحوّل الأيديولوجي الداخلي والمتدرّج داخل الأحزاب ذات القاعدة الإسلامية وبين المفكّرين المسلمين. فقد تمكنت هذه

---

(٩٣) Türkan Saylan, "Open Letter to the European Union," 30 April 2007 (obtained via personal correspondence).

(٩٤) Günter Seufert, "Kemalists versus Liberal Intellectuals in Turkey: Promoting the Kemalist Personality Cult and Keeping Rank," Qantara.de (25 May 2007), <http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-476/_nr-791/i.html?PHPSESSID=baaId508ffe2oefobfbo4a5550739e48>.

اتسمت معظم هذه المظاهرات بدرجة عالية من بالبطريركيّة والعنصريّة الناعمة تجاه الأتراك الذين يرتدون أزياء مختلفة قادمين من المناطق الريفية. انظر:

Sabrina Tavemise, "In Turkey, Fear about Religious Lifestyle," *New York Times*, 30/4/2007.

(٩٥) للمزيد حول هذه الأحداث في ٢٠٠٧، انظر:

M. Hakan Yavuz and Michael Gunter, "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists," *Critique*, vol. 16, no. 3 (Fall 2007), pp. 289-301.

المجموعات من التوفيق بين لاهوتها السياسي وبين العلمانية وإن كانت علمانية من نوع مختلف. وبينما لا يزال ثمّة توتّر بين النموذج الأنكلو - أمريكي من العلمانية (الذي تفضّله هذه المجموعات) وبين النموذج الفرنسي (الذي تصرّ عليه المؤسسات الكمالية)، فإنّ جميع التعبيرات الصادرة عن التيار الرئيس للإسلام السياسي في تركيا تعبّر اليوم لا عن قبولها الفلسفيّ لمبدأ الفصل بين الدين والدولة وحسب، بل عن رفضها لفكرة فرض الدولة لقانون الشريعة، وعن دعمها لمحاولة تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي. وفقاً لهاكان يافوز M. Hakan Yavuz، فإنّ هذه التطوّرات قد حصلت لأنّ «العلمنة الداخليّة للدين في تركيا» قد تمّت بنجاح[٩٦].

لا يمكن للديمقراطية الحقيقية أن تعتمد على الدستور، أو على الحماية القانونية، أو على السياسيين وحدهم. في النهاية، فإنّ تدعيم الديمقراطية الليبرالية في تركيا سيعتمد على نضج المجتمع المدني. والمجتمع المدنيّ في

(٩٦) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 184.

يصف يافوز «العلمنة الداخلية للدين» بأنها «عقلنة الممارسات الدينية ونزع العناصر السحريّة والقبول بالمفهوم الكوني عن المقدّس. علاوة على ذلك، فقد تمّ دمج التفكير العلماني في التيار الأساسي للفكر الإسلامي». إنّ العلمنة الداخلية «هي عمليّة يركّز بها المسلمون طاقتهم ونشاطاتهم على هذا العالم بدرجة أكبر مما يفعلون بشأن العالم الأخروي». للاطلاع على الاختلافات بين فهم العلمانية من قبل حزب العدالة والتنمية وفهمها من قبل المؤسسات الكمالية. انظر:

Ahmet Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," in: M. Hakan Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 139-146.

للاطلاع على كيف خاض المفكّرون الأتراك المسلمون، كعلي بولاج، تحوّلاتهم الأيديولوجيّة انظر:

Ihsan Dagi, "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey," Critique, vol. 13, no. 2 (Summer 2004), pp. 135-151.

للتوسّع في تحوّلات الشخصيات السياسيّة التي خرجت من حزبي الرفاه والفضيلة والتحقت بحزب العدالة والتنمية انظر:

Ihsan Dagi, "The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy," in: Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, pp. 88-106.

إنّ أحد الطرق لإدراك حجم التحوّل داخل الإسلام السياسي في تركيا هو المقارنة والنظر إلى المواقف المتعارضة اليوم بين رجب طيب أردوغان ونجم الدين أربكان. انظر مقابلة أربكان مع الشرق الأوسط والتي وصف أردوغان فيها بـ«الفاشل» والمسلم غير المخلص. كما إنّه وجه اللوم إلى اليهود والصهيونيّة على فشل مشروعه السياسي في تركيا. انظر:

Necmettin Erbakan, "Turkey: Q & A with Necmettin Erbakan," by Manal Lutfi, *Asharq Al-Awsat* [English ed.], 16/11/2007.

تركياً يتقدّم على أقرانه إذا قارنّاه ببقية الديمقراطيات ما بعد الصناعية. فالدراسة الاستقصائية التي قدّمها إرسين كلايجي أوغلو Ersin Kalaycioglu تكشف بأنّ في تركيا ٥٦,٠٠٠ منظّمة تطوّعية نشطة و٥٩,٠٠٠ جمعيّة تعاونية. وهو ما يعني وجود جمعيّة لكلّ ٥٤٣ مواطن، وهي نسبة مشابهة لتلك التي في بريطانيا وكندا، حيث توجد جمعيّة تطوّعية لكلّ ٤٣٦ و٤٢٩ مواطن في البلدين على التوالي[٩٧].

تُعدّ حركة فتح الله غولن ذات التوجّه الإسلامي إحدى أكثر جمعيات المجتمع المدني تأثيراً. تعتمد الحركة تأويلاً للإسلام يقوم على التعاليم الإصلاحية لجلال الدين الرومي (١٢٠٧ ـ ١٢٧٣) ويونس إمره (١٢٣٨ ـ ١٣٢٠)، وعلى كتابات سعيد النورسي (١٨٧٨ ـ ١٩٦٠). تسعى الحركة جاهدةً لنشر فهم جديد للشريعة يتواءم مع الحداثة والديمقراطية والعلمانية[٩٨]. وفقاً ليافوز، فإنّ حركة جولن هي «الحركة الأكثر ديناميكيّة وتحوّلاً وغنى من بين الحركات الإسلامية في تركيا». إنها حركة مستقلّة تماماً عن سيطرة الدولة. إنّ «واحدة من الأفكار الرئيسة في فكر الحركة هي أنّ الوعي الديني لا يتشكّل ولا يستمرّ إلا عبر الانخراط في الممارسة الاجتماعية ومؤسساتها». ويقول يافوز بأنّ «تفحّص معالم هذه الحركة يكشف كيف أثّرت الفرص الاقتصادية والسياسية الجديدة في العلمنة الداخلية للإسلام التركي من جهة علاقته بالحداثة، والقومية، والخطاب العالمي لحقوق الإنسان»[٩٩].

إنّ امتدادات حركة فتح الله غولن وشعبيتها في المجتمع المدني وشعبيتها ـ خصوصاً في مساحات التعليم، والإعلام، ومجتمع رجال الأعمال ـ واسعٌ جداً، كما أنّ لاهوتها السياسي الديمقراطي والعلماني كان

---

(٩٧) Ersin Kalaycioglu, "State and Civil Society in Turkey: Democracy, Development and Protest," in: Amyn Sajoo, ed., *Civil Society in the Muslim World: Contemporary Perspectives* (New York; London: I. B. Tauris, 2002), pp. 247-272.

في تحليلي المقارن للحالة التركية والإندونيسية، اعتمدت على:

Greg Barton, "Turkey's Gülen Hizmet and Indonesia's Neo-modernist NGOs: Remarkable Examples of Progressive Islamic Thought and Civil Society Activism in the Muslim World," in: Fethi Mansouri and Shahram Akbarzadeh, eds., *Political Islam and Human Security* (Newcastle, England: Cambridge Scholars Press, 2006), pp. 140-160.

(٩٨) S. J. Thomas Michel, "Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen," *Muslim World*, vol. 95, no. 3 (July 2005), pp. 341-358.

(٩٩) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 180.

له تأثير إيجابي غير مباشر على السياسيين الأتراك. تُشير إليزابيث أوزدالجا Elisabeth Özdalga إلى أنه بالرغم من المطالب الإحيائية الدينية القويّة لحركة جولن، فإنّ تأثيرها الاجتماعي في المجتمع التركي «قاد في الحقيقة إلى العلمنة (نزع السحر)» وتقوم حجّتها على أنه، بنفس الطريقة التي ساهمت بها الحركة البروتستانتية الغربية في القرن التاسع عشر في العلمنة عبر دعمها للقيم الكونية والإنسانويّة، فإنّ حركة غولن تمتلك ذات التأثير على الإسلام التركي عندما يُنظر إليها على المدى الزمني البعيد. إنّ هذه الظاهرة مرتبطة بالطريقة الناعمة التي يمكن للقيم الكونيّة والإنسانويّة أن تقوّض من خلالها الهويّات المحدودة والضيّقة. «قد يكون أتباع الحركة من المؤمنين المتحمّسين لدينهم، ومع ذلك فإنّ الطريقة التي يصوغون بها مهمّتهم كمشروع إنساني تضعف الأساس اللاهوتي لهم كمسلمين، وهو تطوّر يعني أنّ دور الدين، الإسلام هنا، قد تزعزع»[١٠٠].

على الرغم من تفضيل حركة جولن البقاءَ بعيداً عن السياسة، فإنّها لم تنجح تماماً في ذلك. فالطبيعية الاستقطابيّة للمشهد السياسي التركي، بالإضافة إلى الصراع الدائر حول دور الدين في المجتمع قد أجبر الحركة على الانخراط ولو قليلاً في المشهد السياسي. يُنظر إلى الحركة باعتبارها قوّة اعتدال واستقرار في تركيا، حتى حين تمّ استهداف قائدها وزعيمها[١٠١]. لقد لاحظ يافوز بأنّ حركة غولن (النور الجديدة) قد ميّزت نفسها عن بقيّة الحركات الدينية من خلال نهجها التصالحي الناعم في النقاشات حول معظم المواضيع الساخنة، كالعلمانية، والمسألة الكردية،

---

(١٠٠) **Elizabeth Özdalga, "Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impass or Opportunity for Further Revival?," *Critique*, vol. 12, no. 1 (Spring 2003), p. 72. Also of relevance is Bulent Aras and Orner Caha, "Fethullah Gülen and his Liberal "Turkish Islam" Movement," *Middle East Review of International Affairs Journal*, vol. 4, no. 4 (December 2000), <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/2000/issue4/jv4n4a4.html>, and M. Hakan Yavuz and John Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), pp. xiii-xxxiii.**

إن أفضل استعراض علمي وشامل لحركة غولن ممكن مراجعته في:

Yavuz, Ibid., pp. 178-205.

(١٠١) في آب/أغسطس ٢٠٠٠، اتهم فتح الله غولن بمحاولة الانقلاب على الدولة التركيّة. وطالب النائب العام بسجنه لعشر سنوات. لم يواجه غولن المحاكمة لأنه كان قد ترك تركيا في رحلة علاجيّة في الولايات المتحدة. ومن ثمّ تمّت تبرئته في عام ٢٠٠٦.

وقضية الحجاب»[١٠٢]. داخلياً، سعت الحركة للعب دور تجسير الهوّة بين التيارات السياسية المتنافسة، وعلى المستوى الدولي كانت الحركة داعماً قوياً للوحدة والتفاهم العابر للثقافات وللسلام.

يُعرف فتح الله غولن، زعيم الحركة وصاحب الشخصية الكاريزميّة، داخل الحركة بعطفه ويُلقّب بـ الحاج من قبل داعميه وأتباعه. لقد كتب غولن أفكاره حول الدين والسياسة بصراحة: «إنّ الإسلام لا يُطالب بشكل محدد وغير متغيّر من أنظمة الحكم... فالإسلام يُؤسس لمجموعة من المبادئ التي تصوغ الشخصية العامة للحكومة، تاركاً للبشر أن يختاروا الشكل الأنسب من الحكم، بحسب الزمان والظروف المحيطة بهم»[١٠٣]. إنّ تأويل غولن للإسلام متسامح، وتعددي، ومعتدل، ومتعاطف. وفقاً لغولن، فإنّ الإسلام... يتمسّك بهذه المبادئ:

١ ـ القوة تكمن في الحقيقة، فالإسلام يرفض الفكرة الشائعة بأنّ الحقيقة تكمن في القوة.

٢ ـ العدالة وحكم القانون أمران ضروريان.

٣ ـ حريّة الاعتقاد، وحقّ الحياة، وحقّ الملكية الخاصة، وحقّ الإنجاب، والصحّة (العقلية والجسديّة) كلها أمور لا يجوز انتهاكها.

٤ ـ الحفاظ على حقّ الناس في الخصوصية والحصانة.

٥ ـ لا يجوز اتهام أحد بجريمة دون دليل، ولا يجوز أن يعاقب أحد أو يتّهم بجريمة غيره.

٦ ـ إنّ وجود نظام استشاريّ لمؤسسات الدولة أمر ضروري[١٠٤].

كما أنّ رؤية غولن للعلمانية تستحقّ الذكر. فقد كان أحد الموقّعين على

---

(١٠٢) Yavuz, Ibid., p. 179.

(١٠٣) Fethullah Gülen, "A Comparative Approach to Islam and Democracy," *SAIS Review*, vol. 21, no. 2 (Summer-Fall 2001), p. 134.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص١٣٤ ـ ١٣٥. للمزيد حول آرائه في الحكم، انظر:
Fethullah Gülen, *Pearls of Wisdom*, translated by Ali Unal (Somerset, NJ: Light, 2005), pp. 85-92.

إعلان منتدى أبانت abant declarations، التي وقّع عليها قادة العلمانية التركية والمفكّرون الإسلاميون في أعقاب أزمة الدين والسياسة التي اجتاحت تركيا في تسعينيات القرن الماضي. كان التصريح الأوّل الصادر من هؤلاء المفكّرين (في تمّوز/يوليو ١٩٩٨) معنوناً بـ«الإسلام والعلمانية». ويبدأ التصريح بالقول: «اليوم، يبدو أن تركيا تخوض أزمة عميقة ترتبط بالدين والعلمانية. إننا كمجموعة من المفكّرين الأتراك، اجتمعنا في أبانت، ووصلنا إلى... الموافقة على النقاط التالية»[١٠٥]. تمّ ذكر عشرة نقاط في البيان، ولكنّ النقطة الأبرز المتصلة بموضوعنا هي النقطة المتعلّقة بالعلمانية:

النقطة السادسة: داخل الإطار القانوني، ينبغي ألا تكون الدولة متحيّزة فيما يخصّ العقائد الدينية والقناعات الفلسفية. وينبغي أن تقوم الدولة بحماية حقوق المواطنين في الاعتقاد، وأن تزيل العوائق في وجه تطبيق وتنفيذ هذه القناعات. إنّ العلمانية بالدرجة الأولى موقف من الدولة، والدولة العلمانية لا يمكن أن تحدد الدين أو تطارد سياساته. لا ينبغي أن تستعمل العلمانية كمبدأ لتقييد وتحديد الحقوق الأساسيّة والحريّات.

النقطة السابعة: إنّ التدخّل في نمط حياة المواطنين والقضايا الحساسة المتعلّقة بهذه المسألة يتسبب في عدد من المشاكل والصعوبات الراهنة في تركيا. **إنّ العلمانية لا تعارض الدين**، ولا ينبغي أن تُفهم باعتبار تدخّلها في نمط حياة البشر. ينبغي أن توسّع العلمانية من مساحة الحريات الفرديّة، وبالتحديد، ينبغي ألا تقود التمييز ضدّ النساء، وألا تمنعهنّ من حقوقهن العامة»[١٠٦].

باختصار، فعلى مستوى الدولة والمجتمع، تمكن التيار الأساسي للإسلام السياسي وهيئات المجتمع المدني من التوفيق بين إيمانهم بالإسلام وبين العلمانية. وسواء أكان هذا لأهداف أداتيّة وعمليّة أو كان قناعة راسخة

---

(١٠٥) يمكن الاطلاع على الإعلان في ملاحق:
Yavuz and Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, pp. 251-256.
لمزيد من المعلومات، انظر:
The Abant Platform website, < http://www.abantplatform.org >.

(١٠٦) Yavuz and Esposito, Ibid., p. 252 (emphasis added).

فهذا ليس مهمّاً، فالنتيجة النهائية تبقى هي هي[١٠٧]. إن الواقع في تركيا اليوم هو أنّ نظريّة إسلاميّة حول العلمانية تتمتّع بدعم واسع داخل تركيا. وقد أتاح هذا الشكل من العلمانية الإسلامية للمفكّرين المسلمين، والأحزاب التي تقوم على قاعدة إسلامية، وجماعات المجتمع المدني الإسلامي أن تساهم مساهمة نوعيّة وفريدة عن عملية التوافق حول الديمقراطية وتدعيمها، وهو الأمر الذي لم يحدث إلا قليلاً في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة. في إندونيسيا يمكن أن نرى نزعة مشابهة.

العلمانية الإسلامية الناعمة في أندونيسيا

مثل بقيّة المجتمعات المسلمة، عاشت إندونيسيا صحوة دينية إسلامية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. لعبت هذه الصحوة الإسلامية دوراً مركزيّاً (يتمّ تجاهله أحياناً) في معارضة سلطويّة نظام سوهارتو (١٩٦٦ - ١٩٩٨) وفي الدفع بالتحوّل الديمقراطي الذي تلى استقالته. في ١٩٩٩، أصبح رجل الدين المسلم، عبد الرحمن وحيد، أوّل رئيس منتخب ديمقراطياً في إندونيسيا ما بعد سوهارتو، بينما أصبح أمين رئيس Amien Rais، الرئيس السابق لأحد أكبر المنظّمات الإسلامية في المجتمع المدني، رئيساً لمجلس الشعب الاستشاري. استمرّ المفكرون الإسلاميون، والأحزاب السياسية ذات الأساس الديني، ومنظمات المجتمع المدني الإسلامية، بلعب دور نشط وبنّاء في عملية تدعيم الديمقراطية في إندونيسيا.

إنّ واحدة من السمات المميّزة للسياسات الدينية في إندونيسيا ـ على خلاف بقيّة أجزاء العالم الإسلامي ـ هو تسامحها، وتوجهها الديمقراطي والتعددي والعلماني. يصف روبرت هفنر Robert Hefner التيار الإسلامي الأساسي في إندونيسيا باعتباره «إسلاماً مدنياً تعددياً» يقدّم نفسه «بصور وأشكال متعددة» ولكنّ سمته الأبرز هو «إنكاره لفكرة وجود دولة «إسلاميّة» واحدة، وإصراره على الديمقراطية، والحفاظ على التوازن بين قوى الدولة

(١٠٧) كثيراً ما يتهم العلمانيون المتصلّبون الأحزاب الإسلامية بأنها تمتلك «أجندة سرّية»، مما يعني أنّهم غير موثوقين. ولكن كيف يمكن لأحدنا أن يقيس «النوايا» السياسية في البحث الاجتماعي!؟ إنني أسلّم بأنّ ذلك غير ممكن. إنّ ما هو مهمّ هو سجلّ السياسيين والأحزاب السياسية بعد تولّي المناصب في الحكومة.

والمجتمع»[١٠٨] يُضيف جريغ بارتون Greg Barton أنّ من السهل على المشاهد أن يرى الدور لذي لعبته منظمات المجتمع المدني الإسلامية في توفير الرفاه الاجتماعي عبر دعم الرعاية الصحيّة، والمدارس، ورعاة الأيتام. ولكنّ ما قد يخفى على المراقب للمشهد هو الكيفية التي ساهمت بها تلك المنظّمات، كالحركة المحمّدية، التي تضمّ ما يقرب من ٣٥ مليون عضو، وحركة نهضة العلماء، التي تضمّ ٥٠ مليون عضو ـ وهما تمثّلان التيار الأساسي لجماعات المجتمع المدني الإسلامية ـ كيف ساهمت في لعب دور حاسم في جلب «الاعتدال إلى الرأي العام، وتهدئة الصراعات الاجتماعيّة ودعم التسامح، والتبيئة الاجتماعية للديمقراطية، وحشد الأصوات الانتخابية للمشاريع الإصلاحية»[١٠٩]. في السنوات الأخيرة، عملت هذه الجمعيات بشكل مشترك في حملة ضدّ الفساد، والتواطؤ، والمحسوبية، وفي الآن ذاته دعم رؤية معتدلة ومتسامحة وتقدّمية من الإسلام.

يمكن تتبّع جذور العلمانية الإسلامية في إندونيسيا إلى عهد الاستعمار الهولندي والكفاح من أجل الاستقلال. فمنذ ذلك الوقت، كانت مسألة الأساس الفلسفيّ للدولة الإندونيسية الجديدة محلاّ للنقاشات الساخنة. طالبت إحدى الجماعات الوطنيّة الإسلامية الإندونيسية بأن يكون الإسلام ديناً رسمياً للدولة، خاصة وأنّ الغالبية العظمى من الإندونيسيين مسلمون. وفي أثناء النقاشات حول الدستور، قرروا تضمين عبارة في المسوّدة الأوّلية للدستور تنصّ على تطبيق القانون الشرعي[١١٠]. في المقابل، عارضت

---

(١٠٨) Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), pp. 12-13.

للاطلاع على المقاربات المختلفة للإسلام السياسي في إندونيسيا، انظر:

Bahtiar Effendy, "What Is Political Islam?: An Examination of Its Theoretical Mapping in Modern Indonesia," in: Chaider Bamualim, ed., *A Portrait of Contemporary Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya and Konrad Adenauer Stiflung, 2005), pp. 1-38.

(١٠٩) Barton, "Turkey's Gülen Hizmet and Indonesia's Neo-modernist NGOs: Remarkable Examples of Progressive Islamic Thought and Civil Society Activism in the Muslim World," p. 146.

(١١٠) لقد أصبح ذلك معروفاً اليوم باسم ميثاق جاكرتا ١٩٤٥، وأصبحت إزالة هذا البند هي أساس الخلاف المتكرر بين الجماعات الإسلامية خلال حقبة ما بعد الاستقلال. عندما انفتح الفضاء السياسي عقب نهاية حكم سوهارتو على سبيل المثال، كانت هناك دعوات جديدة للاعتراف بالشريعة في الدستور الإندونيسي. للمزيد عن خلفيّة هذه الأحداث، انظر:

إحدى الجماعات الوطنيّة العلمانية هذا المشروع، مطالبة بالفصل بين الدين والدولة. كانت هذه المجموعة حريصة على توحيد أرخبيل الجزر الإندونيسية، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتمّ إن حظيت إحدى الديانات دون غيرها بالاعتراف الرسمي. في ذلك الوقت، كان المشهد السياسي يضمّ أحزاباً يساريّة، طالب الحزب الشيوعي من بينها بقيام دولة اشتراكيّة. وللتجسير بين هذه المنظورات المختلفة، قام أحمد سوكارنو (١٩٠١ ـ ١٩٧٠)، بطل النضال الإندونيسي من أجل الاستقلال والرئيس الأوّل لإندونيسيا بتطوير فكرة البانشاسيلا Pancasila (والتي تضمّ المبادئ الخمسة): ١ ـ التوحيد أو الإيمان بإله واحد فائق القدرة ٢ ـ إنسانيّة حضاريّة عادلة ٣ ـ وحدة إندونيسيا ٤ ـ الديمقراطية ٥ ـ العدالة الاجتماعية[١١١]. منذ الإعلان عنها في عام ١٩٤٥، أصبحت البانشاسيلا هي إطار العمل الذي يحدد الهويّة القوميّة لإندونيسيا. في البداية، قبلت الأحزاب الإسلاميّة هذه التسوية، ولكنّ مطالبتها باعتراف صريح من الدستور بالإسلام وبالدمج بين الدين والدولة قد تزايدت في الخمسينيات والستينيات[١١٢].

Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast = Asian Studies, 2007), pp. 60-70; Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2003), pp. 15-44, and Martin van Bruinessen, "Islamic State or State Islam?: Fifty Years of State Islam Relations in Indonesia," in Ingrid Wessel, ed., *Indonesien am Ende des 20 Jahrhunderts: Analysen zu 50 Jahren unabhIngiger Entwicklung* (Hamburg: Abera-Verlag, 1996), pp. 19-34.

(١١١) George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1952), pp. 122-126.

(١١٢) في زيارته إلى الباكستان في عام ١٩٥٢، أشاد محمد ناتسير (١٩٠٧ ـ ١٩٩٣)، القياديّ الإسلامي البارز في حقبة ما بعد الاستقلال، بالبانشاسيلا (Pancasila) باعتبارها فلسفة تتوافق مع احتياجات المسلمين. مستشهداً بالمبدأ الأوّل الذي يعترف بالتوحيد كدليل على كلامه. بحلول عام ١٩٥٧، كان الرجل نفسه يقول كلاماً معاكساً تماماً لكلامه الأوّل. قارن بين محاضرته في المعهد الباكستاني للشؤون الدولية (١٩٥٢) مع تصريحاته في ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٧، قبيل انعقاد المجلس الدستوري حيث قال: «لا بدّ أن يكون الدين أساس أمّتنا، وليس تلك الفكرة التي لن يقبل بها شعبنا؛ البانشاسيلا». لتصريحه المشيد بالبانشاسيلا. انظر:

Effendy, Ibid., p. 38.

ولموقفه المناقض منها. انظر:

Luthfi Assyaukanie, *Islam and Secularism in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian = Studies, 2009).

في عام ١٩٥٥، قامت الحركة المحمّدية وحركة نهضة العلماء، أكبر حركتين إسلاميّتين في إندونيسيا، بدعم المطالب بتضمين قانون الشريعة في الدستور الإندونيسي. ولكن مع حلول عام ١٩٩٩، وبعد رحيل سوكارنو وإنجاز التحوّل الديمقراطي، عارضت الحركتان هذا المطلب. لقد حصل تحول ملحوظ وكبير خلال تلك المرحلة[١١٣]. بدأ هذا التحوّل على المستوى اللاهوتي، وانعكس على المستوى السياسي بالمطالبة بالديمقراطية في إندونيسيا. تدريجياً، وخلال النصف الثاني من القرن العشرين، حصلت إعادة تموضع للتيار الأساسي للإسلام السياسي تضمّنت من بينها تأسيس نظريّة واقعيّة للعلمانية الإسلامية.

في نهايات الستينيات، كان الجنرال سوهارتو قد عزز سلطويّته وسيطرته على البلد. أُغلقت ميادين النشاط السياسي، وأجبرت الجماعات الإسلامية على توجيه طاقتها نحو الداخل. وتحوّل تركيز الإسلاميين من الإسلام السياسي إلى ما يطلق عليه أزيمردي عزرا Azyumardi Azra بـ«الإسلام الحضاري»[١١٤]. وقد شمل ذلك إعادة التفكير في العلاقة بين التقليد والحداثة، والإسلام والسياسة، والدين والدولة. كتب بختيار أفندي Behtiar Effendy بأنّ الخطاب الفكريّ الجديد قد ركّز على ثلاثة مواضيع: «(١) إعادة تفحّص الأسس اللاهوتيّة والفلسفية للإسلام السياسي (٢) إعادة تعريف الأهداف السياسية للإسلام (٣) إعادة التفكير في آلية تحقيق هذه المثل السياسية على أرض الواقع»[١١٥]. تزامن ذلك مع مشروع إصلاح وتحديث المدارس الدينية، ومع صعود الطبقة الوسطى، وابتعاث الطلبة الإندونيسيين إلى جامعات الدول المتقدّمة لتلقّي التعليم العالي، حيث أسهم العائدون منهم إسهاماً مهمّاً في إصلاح الإسلام الإندونيسي. في طليعة هذا التحوّل الفكري، كان ثمة جماعة من المفكّرين الإسلاميين الذين تلقوا تعليماً إسلامياً

= لمزيد من التحليل، انظر:

Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), pp. 273-285.

(١١٣) Robin Bush, "Redefining "Political Islam" in Indonesia: Nahdlatu l Ulama and Khttah," *Studia Islamika*, vol. 7 (2000), pp. 59-86.

(١١٤) مقابلة شخصية، جاكرتا، ١٥ آذار/مارس ٢٠٠٧.

(١١٥) Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, p. 66.

تقليدياً بالإضافة إلى دراستهم في المعاهد العلمانية الحديثة. ولعلّ أبرز ممثّل لهذه الطبقة الفكريّة الجديدة هو نورشوليش مجيد Nurcholish Madjid (١٩٣٩ ـ ٢٠٠٥).

إذا كان بإمكاننا أن نُقيّم تأثير إنسان ما بمدى التفاعل مع موته، فإنّ مجيد كان رجلاً مؤثّراً على نطاق واسع جداً. فعند موته في ٢٠٠٥، أقيمت له جنازة رسمية من الدولة ودفن في مقبرة أبطال كاليباتا، جنوب جاكرتا. شارك في جنازته رئيس الدولة، ونائبه، والمتحدّث باسم مجلس الشعب الاستشاري، والوزراء والسفراء، ومئات من المسؤولين من مختلف الأديان، والمنظمات المدنية والسياسية. كما شارك آلاف المواطنين في الجنازة. وامتلأت الصحف بالنعي، واعتبر البعض بأن الفقيد كان «ألمعيّ زمانه»، فبدلاً من أن يجمع المال لنفسه وعائلته، عمل طيلة حياته على تعليم وتثقيف «الأمة بفكره ونزاهته»[١١٦]. وأصدر الرئيس سوسيلو بامبانغ يودهويونو بياناً يقول فيه: «إننا في حداد اليوم، لقد فقدت أمتنا أحد أفضل أبنائها وأحد ألمع المفكّرين المسلمين، الذي أنار الدرب لأمتنا، واليوم قد رحل... لقد أعطاني القوّة للإصلاح، لبناء حكومة صالحة، ولمحاربة الفساد»[١١٧]. يُحيل معظم الدارسين لتاريخ الفكر في إندونيسيا إلى خطاب «نورشوليش مجيد» حول «العلمنة» في ٢ كانون الثاني/يناير ١٩٧٠، باعتباره أحد المعالم الرئيسة[١١٨]. فهو يمثّل نقطة تحوّل في حياة مجيد المهنيّة، حيث انتقل من كونه قائداً طلابياً إلى أن أصبح مفكّراً عمومياً معترفاً به ومثيراً للجدل. كما

---

(١١٦) كتبت النيويورك تايمز في حينها بأنّه كان «معروفاً كضمير لأمّته». انظر:
Jane Perlez, "Nurcholish Madjid, 66, Advocate of Moderate Islam, Dies," *New York Times*, 1/9/2005.

(١١٧) Ann Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund, Sweden: Lund University, Department of History and Anthropology of Religions, 2005), pp. 87-88.

(١١٨) لتلخيص مختصر. انظر:
Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, pp. 116-119.

لمعالجة تفصيلية، انظر:
Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Stadia Islamika*, vol. 2, no. 3 (1995), pp. 13-24; Chaider Bamualim, "Transforming the Ideal Transcendental into the Historical Humanistic: Nurcholish Madjid's Islamic Thinking in Indonesia (1970-1995)," (Master's Thesis, Faculty of Letters and Theology, University of Leiden, 1998), pp. 22-32, and Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, pp. 71-75.

أنّ الخطاب مثّل معلماً مهمّاً في تطوّر ليبرالية إسلامية جديدة وهو الأمر الذي أسهم بشكل كبير في تحوّل الفكر الإسلامي في إندونيسيا.

بدعوة من عدّة منظمات طلابية، طُلب من مجيد تقديم ورقة عمل للنقاش والحوار حولها. وقد كان ذلك بمناسبة عيد الفطر. وكما يسترجع مجيد لاحقاً، فإنّ مثل هذه المناسبات عادة ما تتضمّن «خطباً مملّة وطويلة، وممتلئة بالرطانة السياسية والديماغوجيا». ولكنّ الجمعيات الطلابية أرادت هذه المرة أن تُدير «نقاشاً حرّاً حول القضايا التي تهمّ المسلم المعاصر في إندونيسيا»(١١٩).

قدّم مجيد محاضرة معنونة بـ «الحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي ومسألة الاندماج في المجتمع الإسلامي»(١٢٠). لقد كان مجيد يعتقد بأنه سيقدّم محاضرته في لقاء خاص بالطلاب، ولكنّ مئات الناس بدأت بالتوافد، ثمّ تمّ تسريب نصّ المحاضرة إلى الصحافة ونشر لاحقاً. لقد أشعلت المحاضرة نقاشاً هائلاً، بداية بين مجموعات الطلاب، ولاحقاً في البلد بأجمعه. لقد كُتبت العديد من المقالات، والخطب، وكُتب كتابان لتفنيد أطروحة مجيد. وفقاً لأحد المصادر، «فخلال السبعينيات، نُشر ما لا يقلّ عن ١٠٠ مقالة جداليّة في الصحف والمجلات» ردّاً على محاضرة مجيد(١٢١).

---

(١١٩) Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*, p. 59.

(١٢٠) هناك ترجمة بالإنكليزية ظهرت، في:

Nurcholish Madjid, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of the Integration of the Ummat," in: M. Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernisation in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980), pp. 187-197.

أعيد نشره في:

Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 284-289.

إن جميع الاقتباسات مأخوذة من نسخة كورزمان.

(١٢١) Siti Fathimah, "Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Madjid," (Master's Thesis, McGill University, 1999), p. 34,

ورد في:

Kull, Ibid., p. 60.

لم يندم مجيد أو يتراجع عن جوهر أفكاره، وبقي يدافع عنها طيلة حياته. لقد كان ندمه الوحيد متعلّقاً باختياره للمصطلحات ولتعبيره الجريء عنها. يقول عن ذلك: «إنني أتمنى لو لم أقم بذلك =

استهلّ مجيد محاضرته بالإشارة إلى المعضلة التي تواجه المسلمين الإندونيسيين: كيف يمكن أن نسعى لإصلاح الفكر الإسلامي وأن نحافظ في الآن ذاته على وحدة المسلمين؟ فلا شكّ بأنّ إصلاح الفكر الإسلامي ونقده سيتسبب بإثارة الاعتراضات والخلافات، خصوصاً عندما تنفصل جماعة من المصلحين عن بقيّة المجموع. على الرغم من ذلك، فإنّ الأمر يستحقّ المخاطرة، يقول مجيد: لأنّ تفكير المسلمين في إندونيسيا قد أصبح «متحجراً، وقديماً، وخالياً من الحركة»[(١٢٢)].

يلاحظ مجيد بأنّ التديّن والاهتمام بالإسلام قد نما وتعاظم في المجتمع الإندونيسي، ومن ثمّ يُقيّم مجيد هذه الملاحظة بالقول بأنّ هذا يجب ألا يدفع المسلمين للفرح والاحتفال، لأنّ ما يهمّ فعلاً هو نوعيّة المؤمنين لا كمّيتهم. ثمّ ينهي مجيد الجزء الأوّل من خطابه بالدعوة إلى «تجديد الأفكار» ويؤكّد على أنّ «التجديد لا بدّ أن يبدأ بمجموعة من الأنشطة التي تحرر الفرد من القيم التقليدية وتدفعه للبحث عن القيم التي تتجه نحو المستقبل»[(١٢٣)].

وفقاً لمجيد، فإنّ واحدة من علامات غفلة الفكر التي تحيق بالمسلمين هي عدم قدرتهم على التمييز بين القيم «المتعالية وبين القيم المؤقّتة». إنّ جوهر المشكلة كما يراه هو أنّ «كلّ شيء قد أصبح متعالياً ومرتبطاً بالآخرة دون استثناء»، ومن ثمّ فإن نقد الأفكار وفحصها يصبح ممتنعاً بسبب ارتباطها بالمقدّس. إنّ النتيجة من هذا الموقف الإسلامي العام «ضارّة للغاية» لأنّ هذا يجعل «الإسلام حاملاً لقيم التقليد التراثي وحسب، ومن ثمّ فأن تكون مسلماً يعني أن تكون تراثياً». يطوّر مجيد نقده ويتابع القول بأنّ «النظارات التي ينظر المسلمون من خلالها إلى سلم القيم جعلتهم غير قادرين على الاستجابة بالشكل المناسب للتطوّر الفكري في العالم الحديث». «لقد أصبح

= الخطأ التكتيكي الذي ظهر في خطابي في الثاني من كانون الثاني/يناير ١٩٧٠. لقد كانت الكلفة الاجتماعية لذلك الخطأ كبيرة جداً، وقد عانينا من أضراره غير القابلة للإصلاح على سمعتنا في المجتمع المسلم. لو كان بإمكاننا أن نعود بالزمن إلى الوراء، كنت سأتّبع طرقي السابقة» بما معناه:
penetration pacifique, the "smuggling method" of introducing new ideas" (Ibid., p. 61).

(١٢٢) Madjid, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of the Integration of the Ummat," p. 285.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٢٨٦.

سلم القيم مقلوباً في كثير من الأحيان». فالمسلمون، بعبارة أخرى، ليسوا مستعدين فكرياً لمواجهة تحدّيات العالم الحديث لأنهم لا يستطيعون التمييز بين القضايا المقدّسة (التي لا يمكن نقدها) وبين القضايا الأخرى. إنّ الحلّ الذي يقترحه مجيد هو «تأقيت القضايا التي هي في الحقيقة دنيويّة، وتحرير الأمّة من السعي نحو إسباغ القداسة عليها». ودعا مجيد إلى تفكير إبداعيّ جديد وإلى تنمية «الاستعداد العقلي للبحث وإعادة البحث في حقيقة القيم في وجه الحقائق الماديّة، والأخلاقية والتاريخيّة، قبل أن نجعلها جزءاً من ماهية الإسلام وطبيعته»[١٢٤].

في الجزء التالي من خطابه، يدعو مجيد بوضوح إلى حريّة التفكير. ويشجّع المسلمين على الثقة التي تؤهّلهم للانخراط في طرح الأفكار الجديدة مهما بدت غير تقليدية أو بدت مثيرة للجدل، ويشجّعهم على دعم حريّة التعبير. يتردد صدى جون ستيوارت ميل في كلمات مجيد حين يقول بأنّه «في التعامل مع الأفكار، حتى الخطأ قد يكون مفيداً، لأنه سيحثّ الحقيقة على إظهار نفسها وعلى النمو بقوّة»[١٢٥]. ويطالب مسلمي أندونيسيا بالربط بين «فكرة التقدّم» و«الموقف الفكري المنفتح، المستعدّ لتقبّل القيم (المؤقّتة) أياً كان مصدرها، طالما أنّها تحوي قدراً من الحقيقة»[١٢٦].

تقوم محاضرة مجيد على إعادة تأويل جذريّة لمبدأين إسلاميين رئيسين: التوحيد، وخلافة الله في الأرض. ومن هذين المبدأين يستخرج مجيد فكرة أنّ الله وحده هو المقدّس والمتعالي ومن ثمّ فإنّ كلّ ما سواه ينتمي إلى عالم الأرض، وينبغي أن يُنظر إليه على أنّه مؤقّت وموضوع للنقد. إن الخلط بين

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص٢٨٦.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص٢٨٧. قارن هذه العبارة لنورشوليش مجيد بعبارة جون ستيوارت ميل التي تقول بأنّ: «الشرّ الغريب الناجم عن صمتنا عن التعبير عن آرائنا، هو أنّه يسلب الجنس البشريّ بأكمله، بأجياله الحاضرة والقادمة، ويُسيءُ للمخالفين لنا أكثر مما يُسيء لمن يتفق مع رأينا الذي صمتنا عنه. فإن كان رأينا صواباً فسنكون قد حرمنا البشرية من أن نستبدل الحقيقة بالخطأ القائم؛ وإن كان خطأ فستكون البشرية قد خسرت الإدراك الأوضح والانطباع الأكثر حيويّة للحقيقة، الناجم عن اصطدامها بالخطأ». انظر:

John Stuart Mill, *On Liberty*, edited by Gertrude Himmelfarb (New York: Penguin Books, 1985), p. 76.

(١٢٦) المصدر نفسه.

المؤقّت والمتعالي، أو إسباغ الصفات الإلهيّة على الأنشطة الدنيويّة هو تعارض لاهوتيّ. «فتقديس أيّ شيء سوى الله هو في الحقيقة شرك»، والشرك هو الخطيئة الكبرى بحسب القرآن كما يقول مجيد. ومن ثمّ يدعو مجيد لموقف «ينزع القداسة» عما سوى الله، أي عن العالم بما فيه من قيم ومشاكل مرتبطة به»[(١٢٧)].

إنّ واحدة من الأسباب التي جعلت هذا الخطاب ينال هذا القدر من الجدل كان بسبب المصطلحات التي وظّفها مجيد فيه. فالكثير من الجدالات والنقودات التي تلت محاضرته تركّزت على استعماله لمصطلح «العلمنة» والذي يحيل إلى «العملية الليبرالية»[(١٢٨)]. لقد استعار مجيد المصطلح من النظريات الاجتماعية الغربية وخصوصاً من أعمال هارفي كوكس Harvey Cox، وتالكوت بارسونز، وروبرت بيلا Robert Bellah[(١٢٩)]. ورغم أنّ مجيد قد ميّز بوضوح بين العلمنة (كعملية اجتماعية تدعم التفكير والفهم العقلاني للعالم) وبين العلمانية (كأيديولوجية معادية للدين) في خطابه، فإنّ هذا التمييز، بالإضافة إلى حديثه حول ضرورة تجديد الفكر الإسلامي قد ضاع في غمرة النقد. يقول مجيد:

«إنّ «العلمنة» لا تعني تطبيق العلمانية، لأنّ «العلمانية» هي اسم لأيديولوجيا، رؤية مغلقة للعالم تعمل بطريقة مشابهة لعمل الدين. إنّ ما أعنيه بالعلمنة هو جميع أشكال «تنمية الليبرالية والحريّة»... القول بـ«العلمنة» لا يعني أنني أحاول تطبيق العلمانية أو تحويل المسلمين إلى علمانيين. ما أعنيه هو «تأقيت القيم، التي هي دنيوية في حقيقتها، وتحرير الأمّة من السعي نحو إسباغ القداسة على هذه القيم»[(١٣٠)].

---

(١٢٧) Madjid, Ibid., p. 286.

(١٢٨) لنقد مجيد، انظر: Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*, pp. 227-240.

(١٢٩) Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: MacMillan, 1966), pp. 1-32; Talcott Parsons [et al.], eds., *Theories of Society: Foundations of Modem Sociological Theory* (New York: Free Press of Glencoe, 1961), pp. 249-251 and 256-263, and Robert Bellah, *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-traditionalist World* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), r46-r67

(١٣٠) Madjid, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of the Integration of the Ummat," p. 286.

إنّ ما كان مجيد يحاول أن ينقله هو أنّ العلمنة عملية تقود إلى تحرير العقل من القيود الأيديولوجية ومن ثمّ يتيح لنا إعادة تقييم الأفكار والممارسات الدينية. بهذا المعنى يقول بأنّ العلمنة هي تنمية الحرية والليبرالية، بينما العلمانية في الجانب الآخر هي أيديولوجيا غربية معادية للدين وينبغي تجنّبها[١٣١].

إنّ مضامين إعادة صياغة اللاهوت التي قام بها مجيد كانت جذرية. فدعوته لـ«تأقيت القيم» و«نزع القداسة» عن المشاكل الدنيوية، لها مضامين متصلة اتصالاً مباشراً بالعلاقة بين الدين والدولة. فهي تعني بأنه ليس ثمّة ما هو مقدّس فيما يتعلّق بمصطلح «الدولة الإسلامية»، والأحزاب السياسية الإسلامية، أو الأيديولوجيات السياسية التي تستحضر اسم الدين. فكلّ ذلك خاضع للنقد والنقاش، وليس ثمة ما هو مقدّس أو إلهيّ بشأنهم. في خطابه الشهير (١٩٧٠) وفي المحاضرة اللاحقة التي قدّمها في ١٩٧٢، والتي سعى فيها لتوضيح ملاحظاته السابقة، قدّم مجيد في كليهما نقداً حاداً للأحزاب السياسية الإسلامية ولمفهوم «الدولة الإسلامية»، منكراً أن تكون هناك أية قداسة متعلّقة بهذا الشأن، فيما يرى في المقابل بأنّها محض اجتهادات بشريّة. فيما يتعلّق بالأحزاب السياسية الإسلامية يستدعي مجيد مجموعة من الكلمات التي أصبحت منذ ذلك الوقت شعارات تجسّد فلسفته السياسية في إندونيسيا: «نعم للإسلام، لا للأحزاب الإسلامية»[١٣٢].

---

(١٣١) من المهم أن أشير إلى أنّ مصطلح «العلمانية» في إندونيسيا يُفهم كمرادف للإلحاد وعدم الإيمان، ومن ثمّ فقد حاول مجيد أن ينأى بنفسه عنه. للمزيد حول الطريقة التي تُفهم بها العلمانية من قبل المسلمين في أندونيسيا انظر:

"The Dangers of Secularism," Mohammad Natsir's speech in 1957 in the Constitutent Assembly, in: Herbert Feith and Lance Castles, eds., *Indonesian Political Thinking, 1945-1965* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970), pp. 215-219.

للمزيد انظر:

Assyaukanie, *Islam and Secularism in Indonesia*.

(١٣٢) كان خطاب مجيد ١٩٧٢ معنوناً بـ «تجديد الفهم الديني في المجتمع الإسلامي الإندونيسي». لقد انتقد في محاضرة مفهوم «الدولة الإسلامية»، معتبراً بأنّ بروز هذه الفكرة هو نتيجة لعقدة النقص التي يعاني المسلمون منها في علاقتهم بالحضارة الغربية. في نهاية محاضرته، ينصّ مجيد على أنّ «فكرة «الدولة الإسلامية» هي تشويه للعلاقة المناسبة بين الدين والدولة. إنّ الدولة هي واحدة من جوانب الحياة على الأرض، والتي تمتلك أبعاداً عقليّة وجمعيّة، بينما ينتمي الدين إلى جانب آخر من الحياة بأبعاد روحيّة وشخصيّة». ثم يتابع القول «بالتأكيد، فمن غير الممكن... أن نفصل الدولة عن الدين».

إنّ المضامين المهمّة الأخرى التي تنبعث من أطروحة مجيد هي أنّ المسلمين الصالحين لا بدّ أن يوجّهوا التزامهم للمبادئ الإسلامية والقيم وليس للأحزاب السياسيّة والسياسيين الإسلاميين. بعبارة أخرى، في عالم السياسة «فإنّ أهم شيء ليس هو الشكل بل جوهر الدولة»(١٣٣). يؤيّد سيافي أنور M. Syafi Anwar بأنّ مساهمة مجيد في بناء «مقاربة موضوعية شاملة للإسلام السياسي» تقف في معارضة «مقاربة حصريّة الشرعية» التي يدافع عنها الأصوليون الإسلاميون. إنّ مقاربة حصرية الشرعية نصوصيّة على المستوى الفلسفي، وتؤمن بضرورة الدمج بين الدين والدولة، وتطبيق الدولة للقانون الإسلامي، وضرورة تأسيس المسلمين لدولة إسلامية. في المقابل فإن «المقاربة الموضوعية الشاملة»، تؤمن بأنه لا يوجد نموذج سياسي يمكن استخراجه من النصوص الدينية. علاوة على ذلك، فإنّ القرآن، وفق هذه المقاربة كتاب «للإرشاد الأخلاقي فيما يتعلّق بحكم الدولة، يتضمّن كيفية تحقيق العدالة الاجتماعية، والحرية، والمساواة، والديمقراطية، بالإضافة إلى بقية الأوامر»، وليس كتاباً يتعامل مع تفاصيل الحياة الاجتماعية والسياسية(١٣٤).

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ «المقاربة الموضوعية الشاملة» ترفض فكرة أنّ الإسلام يمكن أن يُختزل إلى أيديولوجيا سياسية واحدة، وترفض القول بأنّ الأصول الإسلامية تطالب بإقامة «دولة إسلامية»، أو أنه لا بدّ من إقامة دولة دينية. باختصار، فإنّ مجيد كان يعبّر عن رؤية إنسانية للإسلام تركّز على الأخلاق وليس على السعي للاستئثار بالسلطة(١٣٥).

---

(١٣٣) M. Syafi'i Anwar, "The Clash of Religio-political Thought: The Contest between Radical-Conservative Islam and Progressive-liberal Islam in Post-Soheharto Indonesia," in: T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (New Delhi: Oxford University Press, 2007), p. 213.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(١٣٥) لقد التقط بختيار أفندي هذه المقاربة الإسلامية الجديدة للسياسة بالتلخيص التالي: «إنّ الطبيعة المتغيّرة للقواعد الداعمة للإسلام الإندونيسي المعاصر قد شكّلت سبباً رئيسياً لظهور فهم جديد بحيث لم يعد الإسلام السياسي يُستقبل بطرق نصوصيّة وقانونيّة. فمعظم ممثّليه بدؤوا يتعاملون مع السياسة باعتبارها شأناً علمانياً ودنيوياً، بدلاً عن كونها امتداداً للدين المقدّس. ومن ثمّ فقد أصبح عملهم غير مقيّد بنمط ثابت وجاف من النصوص الدينية، وإنما أصبح قائماً على أسس أخلاقية وقيميّة كالعدالة والمساواة والحرّية، والتي هي مبادئ إسلاميّة أساسية». انظر: Effendy, "What Is Political Islam?: An Examination of Its Theoretical Mapping in Modern Indonesia," p. 21.

بينما كان نورشوليش مجيد هو المعبّر الأبرز عن هذه الأفكار فإنّه لم يكن البطل الوحيد؛ فقد التحق به جيل جديد من المفكّرين الإسلاميين الشباب، اللذين جاؤوا من خلفيات مشابهة، والذين كانوا مشغولين بذات الأسئلة الاجتماعية والسياسية. ولعلّ أبرزهم كان سيافي معاريف، ودوام رهارجو، وجوهان أفندي، وهارون ناسوتيون وعبد الرحمن وحيد[١٣٦]. فقد امتلك جميعهم أوراق اعتماد دينية صلبة (بكونهم تلقوا تعليماً شرعياً)، وكانت لهم صلات عضوية وثيقة بالمجتمع المدني، وهو ما ساهم في نجاح أفكارهم وأعطى لعملهم الإصلاحي للاهوت السياسي رواجاً واسعاً. وفقاً لروبرت هفنر، فإنّ هؤلاء المفكّرين المسلمين كانوا ناجحين في إندونيسيا جزئيًا بسبب الاستراتيجية التي اتبعوها:

«رفض هؤلاء الكُتاب مدرسية الفقه التقليدي، واعتمدوا على القرآن باعتباره عماد حجّتهم. ولكنّهم كافحوا في سبيل تأطير معرفتهم من خلال الاستكشاف الانتقائي للتقاليد الأخرى وللنماذج الفكرية الجديدة. لقد توزّعت مصادرهم بين النظرية الاجتماعية الغربية، والعلم الإسلامي الشرعي، والتاريخ الإندونيسي، وقد استثمروا هذه المصادر في سبيل خلق خطاب إسلاميّ جديد حول المدنية والتعددية»[١٣٧].

بينما حافظت هذه الأفكار الإصلاحية على شعبيتها في إندونيسيا، وحظيت بوجود قويّ في الثقافة السياسية، فإنّها استمرّت في مواجهة المعارضين الجهاديين الراديكاليين وبعض الجماعات الأصولية الإسلامية.

= انظر أيضاً:

Amien Rais, "An Interview with Amien Rais," by Alfred Stepan and Mirjam Künkler, *Journal of International Affairs*, vol. 61, no. 1 (Fall-Winter 2007), pp. 205-216.

(١٣٦) للمزيد انظر:

Greg Barton, "Islamic Liberalism and the Prospects for Democracy in Indonesia," in: Michèle Schmiegelow, ed., *Democracy in Asia* (New York: St. Martin's Press, 1997), pp. 427-451; Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 119-131; Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 8, no. 3 (October 1997), pp. 323-350; Howard Federspiel, *Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century* (Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2006), pp. 61-90, and Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Tracing the Roots of Indonesian Muslim Intellectuals: A Bibliographical Survey," *Kyoto Review of Southeast Asia*, vol. 8 (March 2007), <http://kyotoreviewsea.org/kamaruzaman.htm>.

(١٣٧) Hefner, Civil Islam: *Muslims and Democratization in Indonesia*, pp. 118-119.

علاوة على ذلك، فإنّ استطلاعات الرأي تُشير باستمرار إلى أنّ المطالبة بتطبيق الشريعة تجد دعماً واسعاً على مستويات محليّة(١٣٨). لا شكّ بأنّ هذه التطوّرات تحمل تحدّياً كبيراً لتدعيم الديمقراطية الإندونيسية.

ما الذي يُفسّر هذه الاتجاهات السياسية المتعارضة؟ بينما كنا قد تفحصنا سابقاً جذور الأصولية الإسلامية في الفصل الأوّل فيما يتعلّق بالإجماع حول تطبيق الشريعة، فإنّ فاريش نور يموضع هذا في سياق فشل النظام القضائي المدني القائم في محاربة الفساد والظلم وفي محاسبة المسؤولين. نتيجة لذلك، يبدأ الناس بالبحث عن البدائل. بالنسبة للبعض، فإنّ القانون الإسلامي، يعمل كترياق لجميع المشاكل الاجتماعية. ويلاحظ نور بأنّ «أحد أهمّ الأسباب في شعبيّة قانون الشريعة... هو فشل الخيار العلماني»(١٣٩). وهو ما يتفق معه أزيمردي عزرا، العالم والقيادي والمفكّر الإندونيسي. فهو يعزو هذه الظاهرة إلى «فشل الحكومات في فرض وتطبيق القانون»، ويُضيف بأنه «طالما أنّ الحكومة... ضعيفة وغير حازمة، فإنّ هذه المجموعات ستبقى حاضرة». ومن ثمّ فإنّه يوصي بتقوية الخيار العلماني كبديل لقانون الشريعة. وبالتحديد «تقوية الدولة والحكم الجيّد أوّلاً، وثانياً، تحسين الديمقراطية والمجتمع المدني ودعمه؛ وثالثاً، تعزيز القانون والنظام، وأخيراً، تسريع عملية التعافي الاقتصادي»(١٤٠). في السنوات القادمة،

---

(١٣٨) On the views of Muslim educators in Indonesia and Shariah law see: Robert W. Hefner, "Making Democracy Work Islamically," *Inside Indonesia*, vol. 90 (October-December 2007), <http://insideindonesia.org/content/view/1016/47/>.

(١٣٩) صحيح أنّ هذه التعليقات كانت تُشير إلى ماليزيا على وجه الخصوص؛ حيث تحظى العلمانية بدعم شعبيّ أقلّ، إلا أنني أعتقد بأنّ التعليقات تنطبق على معظم المجتمعات المسلمة.

(١٤٠) Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Solstice, 2006), p. 24.

يقدّم غريغ فيلي ملاحظة مهمة، وهي أنّ الفهم الإندونيسي لمفهوم الشريعة يختلف عما يفهمه الأمريكيون من هذه العبارة. فبالنسبة إل الماليزيين، يُنظر إلى الشريعة، بالطريقة ذاتها التي ينظر بها الأمريكيون إلى الوصايا العشر؛ أي باعتبارها البيان الأساسي للأخلاق. بعبارة أخرى، فإنّ «علامة إسلاميّة الإنسان» هي عدم تأييده لمعاناة البشر. بالإضافة إلى ذلك، فقد لاحظ فيلي بأنه لا يوجد ثمة إجماع في إندونيسيا حول شكل الشريعة ومعناها القانوني، كما أنّ الاستطلاعات قد أظهرت بأنّ دعم الشريعة ينخفض حين تُذكر للمشاركين العقوبات الجسديّة [الحدود]. انظر:

Greg Fealy, "In Fear of Radical Islam: A Critical Examination of the Evidence," (Unpublished Paper, November 2005). =

سيكون فشل الحكومات تهديداً جدّياً لمستقبل العلمانية السياسية في إندونيسيا. إنّ هذه الملاحظة تنطبق على بقيّة المجتمعات ذات الغالبية المسلمة، حيث يرتبط فشل الحكومات العلمانية مباشرة بشعبيّة الخيار الإسلامي.

في هذه اللحظة، وعلى المستوى الوطني، لا يزال دعم العلمانية السياسية في إندونيسيا قويّاً[(١٤١)]. إنّ أحد الأسباب وراء ذلك هو طبيعة الباشيسلا، والتي ساهمت في المصالحة والتوفيق بين الدين والدولة، والتي تتمتّع بدعم التيار الأساسي من الجماعات الإسلامية في إندونيسيا. يُطلق عزرا على الباشيسلا لقب «العلمانية المتصالحة مع الدين»[(١٤٢)]. فبينما تعترف بوضوح بأهمّية دور الدين في الحياة العامة، فإنها لا تُميّز ديناً عن غيره بالاعتراف الرسمي. ثمّة تشابه بارز بين النموذج الإندونيسي والعلمانية

= هناك الكثير مما لا بدّ من قوله بشأن هذه الظاهرة، ولكنّ مساحة الكتاب لا تتيح لي التفسير الكامل لها. إنّ أحد العوامل المهمّة هي الذاكرة التاريخية. فعلى العكس من الغرب، لم يكن الدين قوّة مسببة للخلاف في المجتمعات المسلمة (إلا حديثاً). ومن ثمّ فإنّ المسلمين ينظرون إلى دور الدين في الدولة تاريخياً بنوعٍ من التعاطف، وهو ما يحصل في الغرب. للمزيد، انظر:

Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, pp. 19-55.

(١٤١) عقد صافول موجاني ووليام ليدلي مقارنة بين النتائج الانتخابية للانتخابات الإندونيسية الأولى في ١٩٥٥ مع نتائج الانتخابات الثانية في ١٩٩٩. وقد لاحظا بأنّ «المؤشر المهمّ للاعتدال السياسي في إندونيسيا المسلمة اليوم هو تراجع التأييد الشعبي للأحزاب المؤيّدة للشريعة منذ عام ١٩٥٥. في انتخابات ١٩٩٩، حصلت سبعة أحزاب على نسب عالية من الأصوات. ثلاثة من هذه الأحزاب فقط تقوم على قاعدة إسلامية: حزب حمزة هز (PPP) بـ ١١ بالمئة؛ حزب الهلال والنجمة (PBB) بـ ٢ بالمئة؛ وحزب العدالة (PK) بـ ١ بالمئة فقط من الأصوات. أما بقيّة الأحزاب الأربعة، والتي حصدت ما مجموعه ٧٦ بالمئة من أصوات الناخبين، فجميعها أحزاب ملتزمة بعلمانية الدولة. وهي تضمّ حزب ميجاواتي (PDI-P) بنسبه ٣٤ بالمئة؛ وحزب جولكار بـ ٢٢ بالمئة؛ وحزب الصحوة الوطنيّة (PKB) بـ ١٣ بالمئة من الأصوات؛ وحزب الأمانة الوطنية (PAN) بـ ٧ بالمئة. لقد كان حزب جولكار هو الحزب المدعوم عسكريّاً الذي يحصد أكثر من نصف الأصوات في الانتخابات التي كانت تُنظّم في عهد سوهارتو، ولكنه اليوم يتنافس بنفس الشروط مع بقيّة الأحزاب. أما حزب PKB الذي كان يرأسه الرئيس السابق عبد الرحمن وحيد، فهو حزب جمعيّة نهضة العلماء ولكنه يعارض تطبيق الشريعة. أما حزب PAN فقد أسسه أمين رئيس، الأب الروحي للجمعية المحمدية في معظم حقبة التسعينيات، ويبدو أنّ معظم الأصوات التي حصل عليها في ١٩٩٩ جاءت من أعضاء الجمعيّة. تضمّ اللائحة الوطنيّة للحزب سبعةً من غير المسلمين، كما أنّ الحزب يعارض تطبيق الشريعة». انظر:

Saiful Mujani and R. William Liddle, "Politics, Islam and Public Opinion," *Journal of Democracy*, vol. 15, no. 1 (January 2004), p. 112.

(١٤٢) Azyumardi Azra, personal interview, Jakarta, 15 March 2007.

الهنديّة، والتي وصفها أمارتيا سن بأنّها شكل من «العلمانية التي تطالب الدول بأن تكون على مسافة واحدة من جميع الأديان، وأن ترفض الانحياز إلى أحدها، وأن تحافظ على الحياد تجاهها جميعاً»(١٤٣).

تدعم الأحزاب السياسية الإسلامية في إندونيسيا نسخة معتدلة ومخففة من العلمانية، ولكنها قويّة بما فيه الكفاية لدعم الديمقراطية الليبرالية(١٤٤). فبينما تعترف هذه العلمانية بالفصل الوظيفي بين الدين والدولة، فإنها ترفض خصخصة الدين وتشجّع في المقابل على مشاركة الأحزاب الدينية في الحيّز العام. إنّ التسامح والتوجّه العام للتيار الرئيس من الإسلام السياسي في إندونيسيا يمنع الدولة من محاولة فرض تأويل ديني ما على المجتمع، ومن ثمّ فوفقاً لرؤية توكفيل، فإنّ الدين يغذّي ويحافظ على الديمقراطية والعلمانية في إندونيسيا اليوم.

في الخلاصة، فإنّ عملية التحوّل الليبرالي والديمقراطي في إندونيسيا ترتبط بلا شكّ بالمفكّرين المسلمين، وبالأحزاب السياسية الإسلامية ومجموعات المجتمع المدني الإسلامية. لقد طوّرت هذه المجموعات، مثل أقرانها في تركيا، نظريّة علمانية إسلامية واقعيّة، وحافظت على التزامها بمبادئ وشعائر دينها. إنّ هذه التبيئة للعلمانية واعتناق قيم حقوق الإنسان عامل مهمّ في تفسير المساهمة التي قامت بها الجماعات الإسلامية للتطوّر السياسي في مجتمعاتها. في هذه العملية، فإنّ دعم الناخبين السياسيين، والدعم الآتي من قاعدة المجتمع، قد دفع بقطار الديمقراطية الليبرالية إلى الأمام، ودفع بهذين المجتمعين لأن يتقدّما في طرق جديدة في العالم الإسلامي. وبينما انحصر النقاش حول هذه النقطة في حالة المجتمعات ذات الغالبية المسلمة، فإنّ تطوّرات مشابهة في تقاليد دينية أخرى يمكن أن تقدّم الدعم بخصوص العلاقة السياسية بين الإصلاح الديني والعلمانية والتحوّل الديمقراطي، وسآخذ ذلك بعين الاعتبار في هذا الفصل.

---

(١٤٣) Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings un Indian Culture, History and Identity* (New York: Penguin Books, 2006), pp. 295-296.

للمزيد من النقاش حول العلمانية الهندية، انظر:

Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 1-28.

(١٤٤) Abdurrahman Wahid, "Indonesia's Mild Secularism," *SAIS Review*, vol. 21, no. 2 (Summer-Fall 2001), pp. 25-28.

تحديث إسلامي؟ المشابهة مع الكاثوليكية

في الدراسة الشهيرة لهانتنغتون حول «الموجة الثالثة» من التحوّل الديمقراطي، ذكر هانتنغتون بأنّ السمة المميّزة لها كانت كونها «موجة كاثوليكية ساحقة». وفقاً لهانتنغتون فإنّ «ما يقرب من ثلاثة أرباع البلدان التي شهدت تحوّلاً ديمقراطياً ما بين ١٩٧٤ و١٩٨٩ كانت دولاً كاثوليكية»[١٤٥]. تُثير هذه الحقيقة تساؤلات مهمّة بخصوص العلاقة بين الكاثوليكية والديمقراطية والعوامل المساهمة في الموجة الكاثوليكية من التحوّل الديمقراطي في نهايات القرن العشرين.

لا شكّ بأن العوامل المساهمة في التحوّل الديمقراطي دائماً ما تكون متعددة، وغالباً ما تكون لها أصولٌ اجتماعية ـ اقتصاديّة مهمّة، ولكننا تماشياً مع تركيز هذا الكتاب على التحوّل في الثقافة السياسية وأثرها على التطوّر الديمقراطي، لا بدّ أن نطرح سؤالاً نظريّاً مهماً هنا: هل حصلت تغيرات داخل الكاثوليكية خلال تلك المدة مما أثّر في عملية التحوّل الديمقراطي في البلدان الكاثوليكية؟

في تأمّلات خوسيه كازانوفا الاسترجاعيّة حول هذا الموضوع، فقد حَدَّدَ سلسلة من الأحداث المهمّة التي أسهمت في الموجة الثالثة من التحوّل الديمقراطي. لقد كانت هذه الأحداث متصلة بشكل أساسي بـ «إعادة الصياغة الرسمية، أو التحديث، للتقليد الكاثوليكي المرتبط بالمجمع الفاتيكاني الثاني» في ستينيات القرن الماضي[١٤٦]. لقد أسهم هذا التحوّل في المذهب الديني في التوفيق بين الكاثوليكية وبين عدّة جوانب مهمّة من الحداثة، كالحريّة الدينية، وحقوق الإنسان، والديمقراطية. أتاح هذا التحوّل وما صاحبه من تغيّرات للكنيسة أن تساهم في النضال التحرري في المجتمعات ذات الغالبية الكاثوليكية، ربما للمرّة الأولى في التاريخ.

يذكّرنا كازانوفا بأنّ مساهمة الكنيسة الكاثوليكية في التحوّل الديمقراطي

---

(١٤٥) Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK: Oklahoma University Press, 1991), p. 76.

(١٤٦) José Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam," *Social Research*, vol. 68, no. 4 (Winter 2001), p. 1043.

خلال السبعينيات كان «المرة الأولى في التاريخ». في الصراع الطويل من أجل الديمقراطية في أوروبا وأمريكا اللاتينية، كانت الكنيسة متحالفة غالباً مع الوضع القائم ومع السلطويّة، وهي النقطة التي لاحظها توكفيل في بدايات القرن التاسع عشر. لقد لاحظ كازانوفا بأنّ «المجموعات الكاثوليكية كانت في الغالب الأعمّ في الجانب الآخر للمكافحين من أجل الديمقراطية»[147]. إنّ إعادة صياغة المذهب الكاثوليكي في الستينيات، كان له تأثير مباشر على الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية، ذلك أن القوى الديمقراطية والكنيسة الكاثوليكية قد وقفتا صفاً واحداً للمرّة الأولى في التاريخ.

خلال تلك المدّة، يحدد كازانوفا تطوّرين رئيسين: (١) إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني حول الحريات الدينية (الكرامة الإنسانية) (٢) استعمال الكنيسة للخطاب الحديث حول حقوق الإنسان، والذي بدأ مع منشور البابا يوحنا الثالث والعشرين «الأم والمعلم» (١٩٦١)[148]. لقد مثّل هذا تحوّلاً في المذهب الكاثوليكي من جهة المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان التي تعود، على الأقل، إلى القرن الثامن عشر، عندما قام البابا بيوس السادس بإدانة إعلان المجلس الوطني الفرنسي لحقوق الإنسان. خلال القرن التاسع عشر والعشرين، عارضت الكنيسة الكاثوليكية باستمرار قدوم الديمقراطية الليبرالية. في عام ١٨٣٢، تحدّث البابا غريغوري السادس عشر عن «حرية الضمير» باعتبارها «رأياً سخيفاً وخاطئاً»، بينما أدان البابا بيوس التاسع في «منهج الأخطاء» (١٨٦٤) الفصل بين الكنيسة والدولة، والحريّة الدينية، «والتقدّم، والليبرالية والحضارة الجديدة»[149].

إنّ مجمل الأساس النظري للتحوّل المذهبي في الستينيات كان قد سُبق إليه من قبل مفكّرين كاثوليك من أمثال جاك ماريتان Jacques Maritain وجون

(١٤٧) المصدر نفسه، ص١٠٤٢.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص١٠٤٦.

(١٤٩) ورد في:

Daniel Philpott, "The Catholic Wave," *Journal of Democracy*, vol. 15, no. 2 (April 2004), p. 34.

للمزيد انظر:

John McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History* (New York: Norton, 2003), pp. 250-281.

كنتري موراي John Countrey Murray[١٥٠]. إنّ واحداً من أبرز التحوّلات اللاهوتيّة، والذي أعاد توجيه البوصلة الأخلاقية للكاثوليكية، كان «نقل مبدأ حريّة الكنيسة libertas ecclesiae الذي حمته الكنيسة بتعصّب عبر العصور إلى الإنسان الفرد، من حريّة الكنيسة إلى حرية الفرد». بعد هذا التغيّر، أصبح «خطاب حقوق الإنسان... مركزياً في المنشورات البابوية وفي رسائل الرعيّة التي يرسلها المؤتمر الوطني للأساقفة عبر العالم». يُشير كازانوفا إلى أنّ هذا التحوّل المذهبي كان شرطاً ضرورياً لكي تتمكن الكاثوليكية من المساهمة في التطوّر السياسي. فقط «الآن أصبح بإمكان الكنيسة أن تلعب دوراً إيجابياً حقيقياً في المجتمع المدني وفي عملية التحوّل الديمقراطي في البلدان الكاثوليكية حول العالم»[١٥١].

أما التطوّر الرئيس الثاني، والذي أثّر في التحوّل الديمقراطي في المجتمعات الكاثوليكية، خلال تلك الفترة، فقد كان تغير العلاقة بين الكنيسة والدولة. يمكننا ملاحظة حدثين متصلين بهذه النقطة: «حلّ [الكنيسة] لنفسها طوعياً من الدولة» و«الانسحاب من المجتمع السياسي». وبالرغم من الدور البارز الذي لعبه العديد من الكاثوليك خلال الموجة الثالثة من التحوّل الديمقراطي، فإن هذا لم يترجم إلى الدعوة إلى جعل الكاثوليكية ديناً رسمياً للدولة أو تأسيس أحزاب كاثوليكية سياسية[١٥٢]. يمكن أن نلحظ خلال تلك الفترة علمنة واقعيّة (النسخة الناعمة التي أسلفنا الحديث عنها في الفصل الثالث) للفكر السياسي الكاثوليكي. إنّ إعادة ترتيب العلاقات بين الكنيسة والدولة يقترب من مفهوم ستيبان عن «التسامح المزدوج»، حيث يعترف كلٌّ من الجماعات الدينية والدولة بحدود قدرتهم السياسية ويحترمان الحدود الدنيا لحريّة التصرّف لكلّ من ممثلي الدولة والمجتمع المدني، وهو الأمر الضروري للحفاظ على الديمقراطية الليبرالية[١٥٣].

---

(١٥٠) J. Leon Hooper, ed., *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of john Courtney Murray* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1994), pp. 187-199, and Jacques Maritain, *Christianity and Democracy: The Rights of Man and Natural Law*, translated by Doris Anson (San Francisco: Ignatius Press, 1986), vol. 2, p. 84.

(١٥١) Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam," pp. 1046-1047.

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) Philpott, "The Catholic Wave," p. 32.

يُشير كازانوفا على الفور إلى أنّ هذه العلمنة الواقعيّة الطوعيّة للفكر السياسي الكاثوليكي «لم تعنِ بالضرورة خصخصة الكاثوليكية»، ولكنها تعني بأنّ «إعادة التموضع [بعيداً عن الدولة] هو شرط أساسيّ لإمكانيّة الدين في العصر الحديث، ولإيجاد شكل حديث من الكاثوليكيّة العموميّة/الشعبية»[١٥٤]. يرى كازانوفا بأنّ المصالحة اللاهوتية لمذهب الكنيسة مع الحدّ الأدنى الجوهري من متطلّبات الديمقراطية الليبرالية سيسمح للمجموعات الكاثوليكية بلعب دور بنّاء في تعزيز الديمقراطية الليبرالية، وبالتالي، إيجاد مجتمع عادل. وعبر مشاركتهم في الجهود لتشكيل الرأي العام حول القضايا الأخلاقيّة الساخنة، أجبرت المجموعات الكاثوليكية «المجتمعات الحديثة على التفكير العلني والجماعي في البُنى والقيم المعياريّة للمجتمع»[١٥٥]. في هذه العملية، يتشكّل المجتمع عبر المشاركة الديمقراطية الكاثوليكية في النقاش العام، وفي الآن ذاته تُجبر الكاثوليكية على الاستجابة لأسئلة الحداثة الصعبة والمعقّدة، التي تطرحها على الجماعات الدينية التي تعيش في عالم معولم ومتعدد.

عودة إلى العلاقة بين الإصلاح الديني، والعلمانية، والتحوّل الديمقراطي، يخلص كازانوفا إلى أنّ المقارنة بين الإسلام والكاثوليكية مقارنة مفيدة في فهم السياسات الإسلامية المعاصرة. ويذكّرنا بأهمّية المنظور التاريخي حين نفكّر بالعلاقة بين الدين والديمقراطية، يلاحظ كازانوفا بأنّ الكاثوليكية مثل الإسلام اليوم:

«كان يُنظر إليها لوقت طويل باعتبارها ديناً أصوليّاً مناهضاً للحداثة. لقد كانت الكاثوليكية في بؤرة النقد الذي وجهه التنوير للدين. ولقرون طويلة، كان يُنظر إلى الكاثوليكية باعتبارها مقاومة روحيّة ومبدئية، وغير مجدية أيضاً لعمليات الحداثة والعلمنة والتحوّل الديمقراطي. لقد قاومت الرأسمالية، والليبرالية، والدولة العلمانية الحديثة، والثورات الديمقراطية، والاشتراكية، واستمرّت في مقاومة الثورة الجنسيّة والحركات النسويّة... إنّ كلّ ما يُتهم

---

(١٥٤) José Casanova: Ibid., p. 1047, and *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 40-66 and 211-235

(١٥٥) Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam," p. 1049.

به الإسلام من كونه ديناً أصولياً معادياً للحداثة والغرب كان يمكن قبل وقت ليس بالطويل توجيهه إلى الكاثوليكية»[156].

إنّ الحديث إذاً، عن «جوهر» ثابت للكاثوليكية ووصفه بأنه معادٍ للديمقراطية والليبرالية، يمكن أن يكون خطأ تاريخياً كما أنه غير مفيد على المستوى التحليلي. الأمر نفسه حين ننظر إلى المبدأ التحليلي العام الذي يُطبق على حالة المجتمعات المسلمة، حيث «تنزع التفسيرات الجوهرانية للإسلام إلى عدم القبول بإمكانية أن يجد المسلمون المعاصرون نموذجهم من التحديث (والذي سيكون تعددياً على الأرجح)، كما حصل مع الكاثوليك الذين قدّموا عدّة استجابات تتناغم مع تراثهم الديني كما تتناغم مع متطلّبات العصر الحديث»[157].

من وجهة نظر النظريّة الديمقراطية، يبرز سؤالان أساسيان (١) ما الذي تغيّر داخل الكاثوليكيّة وأدى إلى هذه النتائج الإيجابية لتطوّر الديمقراطية الليبرالية؟ (٢) هل ثمّة تطوّرات مشابهة تحدث للإسلام في أيّ مكان ما في العالم؟ يستنتج كازانوفا داعماً حجّته بالقول:

«إنّ التحوّل الديمقراطي السريع في البلدان الكاثوليكية، والذي قد تلى التحديث الفاتيكاني، قد يُظهر أنّه في اللحظة التي تخلّت فيها الكنيسة الكاثوليكية عن مقاومتها التقليدية والتراثيّة، أتيح للتحوّل الديمقراطيّ أن يأخذ مجراه، ومن ثمّ فإنّ الانتصار النهائي كان للحداثة على التقليد، ولكنّ الفائدة الحقيقية تكمن حين يقدّم ممثلو الدين شرعيّة دينية تقليدية للتطوّر الحديث. **إنّ العلمنة في الخطاب الحديث لحقوق الإنسان من قبل الكنيسة كان العاملَ المهمّ والوحيد في تحوّل المرجعيات الكاثوليكية نحو الديمقراطية**»[158].

يُشير كازانوفا إلى إمكانية المقارنة مع ما يحدث في تركيا، وإيران، وإندونيسيا اليوم. فسلسلة التحوّلات الدينية تقود اليوم إلى تغيّر ملحوظ في العلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية، ومن الجدير بالذكر أنّ إعادة

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص١٠٥٤ و١٠٧٤.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص١٠٥٤.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص١٠٧٥ (التشديد مضاف).

الصياغة الدينية يمكن أن تؤدّي إلى التكيّف الديني والتصالح مع العلمانية السياسية وحقوق الإنسان، وهو ما يدعم الجهود الساعية إلى التحوّل الديمقراطي من قبل الجماعات الدينية التي دعمت السلطويّة والاستبداد في السابق. إنّ العملية ذاتها، وسلسلة الأحداث التي جرت داخل التقاليد الكاثوليكية في الستينيات والسبعينيات تعيد نفسها اليوم فيما يبدو منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً في عدد من المجتمعات المسلمة(١٥٩).

---

(١٥٩) إنّ اثنين من أهمّ الكتّاب حول الإسلام السياسي يعارضان فيما يبدو هذه الحجّة في كتاباتهما الأخيرة. في مقالته المهمّة حول الديمقراطية المسلمة، يقول ولي نصر بأنّ «عمق الالتزام بالقيم الليبرالية والعلمانية الضروريّة لتدعيم الديمقراطية هو شرط لنجاح الديمقراطية المسلمة نجاحاً نهائيّاً وليس شرطاً لنشوئها. كما في حالة الديمقراطيات المسيحية في أوروبا، فإنّ حتمية المنافسة الكامنة في الديمقراطية هي ما سيوجّه ويحوّل النزوعات غير العلمانية في الديمقراطيات الإسلامية إلى التزام طويل الأمد بالقيم الديمقراطية... إنّ التغيرات التي ستنتج عن الديمقراطيات المسلمة في مواقف المسلمين تجاه المجتمع والسياسة لن تكون بسبب الفرضيات النظريّة وإنما بسبب الإكراهات والضرورات السياسية. إنّ صعود الديمقراطيات المسلمة يُشير إلى أنّ التحدي السياسيّ سيسبق التحدي الديني... لم يكن المفكّرون هم من شكّلوا الديمقراطيات المسلمة، وإنما كانوا سياسيين من أمثال رجب طيب أردوغان في تركيا، ونواز شريف في باكستان، وأنور إبراهيم ومهاتير محمد في ماليزيا. لقد كان هؤلاء هم من تصارعوا مع الأسئلة الصعبة التي تدور حول تفاعل القيم الإسلامية مع المؤسسات الديمقراطية، وحول طبيعة سلوك تصويت المسلمين، وحول شكل وموقع قاعدة الناخبين «الإسلاميين»، وما إلى ذلك». في النهاية، يخلص نصر إلى أنّ «الجواب لن يأتي من عالم النظريّة والأيديولوجيا، وإنما من عالم السياسة البراغماتي». انظر:

Vali Nasr, "The Rise of "Muslim Democracy"," *Journal of Democracy*, vol. 16, no. 2 (April 2005), pp. 15-16 and 25 (emphasis added).

بينما أتفق بالعموم مع هذه الملاحظات، فإنني لا أمتلك ذات اليقين الجازم الذي يمتلكه نصر حين يقول بأنّ التقدّم نحو الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة «لن يكون بسبب الفرضيات النظريّة وإنما بسبب الإكراهات والضرورات السياسية». ففي حالة تركيا على سبيل المثال، أرى بأنّ نصر محقّ في تركيزه على المساهمات الكبرى للديمقراطية المسلمة، والتي قام بها سياسيون من أمثال عبد الله غل ورجب طيب أردوغان، ولكنني أحاجج بأنّ الأفكار المؤثرة للمفكّرين العموميين، والقادة الدينيين، والمؤسسات، كمؤسسة فتح الله غولن وعلي بولاج، كانت مهمّة جداً على السواء. يمكن أن يقال الأمر ذاته عن الحالة الإيرانيّة، حيث تمتلك أعمال الكتّاب غير السياسيين من أمثال عبد الكريم سروش ومحسن كديور وأكبر غانجي تأثيراً أكبر من تأثير السياسيين الإصلاحيين كمحمد خاتمي ومصطفى معين، من جهة مساهمتها في التحوّل الديمقراطي. كما أنّ هذا ينطبق على الحالة الإندونيسية أيضاً، كما ناقشتُ ذلك في هذا الفصل. وأخيراً، فإنّ اهتمامي ينصبّ على مسألة تدعيم الديمقراطية بدرجة أكبر من التحوّل الديمقراطي (الذي يركّز عليه تحليل ولي نصر)، وتحديداً ما يتعلّق بمسألة العلمانية السياسية، وهو الموضوع الذي لم يتطرّق له نصر في مقالته حول الديمقراطية المسلمة. على الرغم من ذلك، فإنّ ثمة توتّر بين حجّتي وحجّة نصر، خاصة وأنّ كلينا يعتمد على الدروس المستفادة من الحالة الكاثوليكية الديمقراطية لتطبيقها على الحالة السياسية في العالم الإسلامي. لقد قدّم أوليفيه =

الخلاصة

لقد كان هدف هذا الفصل هو تفحّص المعوقات والتحديات التي تواجهها العلمانية في المجتمعات المسلمة. وبعيداً عن التحليلات التي تركز حصراً على اللاهوت السياسي للإسلام وعلى التجربة التاريخية المبكّرة للمسلمين، فإنّ أزمة العلمانية في المجتمعات المسلمة اليوم يُمكن أن تُعزى إلى عدّة عوامل تاريخية، وسياسية ونفسية. معظم هذه العوامل نابعة من المواجهة الاستعمارية والإمبريالية بين أوروبا (والولايات المتحدة لاحقاً) وبين العالم الإسلامي طيلة القرنين الماضيين، كما أنّ زوال العلمانية يمكن أن يُعزى إلى فشل منظور التحديث الذي فُرض على المجتمعات المسلمة من قبل النخبة الحاكمة في الدولة ما بعد الاستعمارية. على خلاف أوروبا، حيث اقترن ظهور العلمانية السياسية بالتعددية، والتسامح الديني، والتطوّر السياسي، فإنّ العلمانية في العالم الإسلامي مقترنة بالأنظمة القمعيّة، وفشل استراتيجيات التطوير والتنمية، والتدخّلات الأجنبيّة. إنّ المفارقة الرئيسة التي تواجه منظّري الديمقراطية هي: أنّ الديمقراطية الليبرالية تتطلّب درجة من العلمانية، ولكنّ العلمانية تعاني من سمعة سيئة في المجتمعات المسلمة. فما هي الطريقة المُثلى للتقدّم؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال هو ما شكّل الجزء الأخير من هذا الفصل.

إنّ التفكير الجديد في كيفية تطوير العلمانية السياسية في المجتمعات المسلمة يمكن أن يحدث عبر (١) دراسة عملية التحديث في أوروبا مع تركيز خاص على العلاقة التكافليّة بين الإصلاح الديني والعلمنة. (٢) تعلّم الدروس من المكتسبات السياسية الجديدة للديمقراطية الليبرالية في تركيا وإندونيسيا.

إنّ أحد العوامل المساهمة في ظهور وقبول العلمانية السياسية على

= روا حجة مشابهة في أثناء حديثه عن الجدل الدائر في فرنسا حول المجتمع المسلم داخلها، مُشيراً إلى أولويّة التغيير السياسي في مقابل التغيير اللاهوتي. انظر:

Secularism Confronts Islam, translated by George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 39, 91 and 98-99.

إنني آمل بأن أكتب المزيد حول هذا الموضوع الدقيق في المستقبل القريب في محاولة للتوفيق بين رأيي ورأي ولي نصر وأوليفيه روا.

المستوى الشعبي كان إصلاح الفكر الديني(١٦٠)، وهو أحد أسباب نجاح العلمانية في أوروبا. بعبارة أخرى، أصبحت الصلة بين مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وبين إيجاد مجتمع عادل، مقبولة تدريجياً لأسباب سياسية تتعلّق بالحروب الدينية. في العالم الإسلامي، على العكس من ذلك، كان التاريخ السياسي مختلفاً بدرجة كبيرة. فقد فرضت الدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية العلمانيةَ على المجتمعات الدينية من الأعلى، دون أن يصاحب ذلك تغيّر في الثقافة السياسية يدعم أو يحافظ على العلمانية. إنّ إعادة ترتيب السلسلة بشكلها الصحيح (أن يكون الإصلاح الديني سابقاً على نشر العلمانية) سيساعد في تجديد المنظور تجاه العلمانية السياسية في المجتمعات المسلمة، مع احتمال كبير لتطوير الديمقراطية الليبرالية في تلك المجتمعات أيضاً.

إنّ التطوّرات الأخيرة في تركيا وإندونيسيا ـ والتي تقف منفصلةً عن بقيّة العالم الإسلامي من جهة المكاسب التي حققتها الديمقراطية الليبرالية ـ تقدّم

(١٦٠) لقد كتب وليام شيبرد بأنّ «إعادة تأويل كبرى للإسلام ستكون ضروريّة للتوافق والتجانس مع العلمانية. إنّ خطوةً في هذا الاتجاه تكمن في إعادة تأويل التاريخ الإسلامي بتقديم صورة أفضل للحكم الأموي العلماني نسبياً، عن الصورة التي ينظر بها إليهم المسلمون الأتقياء، بالإضافة للتركيز على العناصر العلمانية لأوج عصر الدولة العباسية، وتقليل التركيز على الأهمّية الثقافية (تمييزاً لها عن «الديني»، الأكثر صرامة) لدولة المدينة المبكّرة وفترة الخلافة الراشدة، ولكنني أشكّ بأن يكون ذلك كافياً». كما أنه يوصي بتطوير «تأويل علماني لنظام الرموز الأساسي في القرآن والسنّة، خصوصاً ما يتعلّق منها بالحياة العامة». انظر:
William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, no. 3 (August 1987), p. 324.

يقترح محمد خالد مسعود أن من الممكن تطوير التفريق، في التقليد المدرسي الإسلامي بين العبادات والمعاملات، لتأسيس علمانية إسلامية، انظر:
Masud, "The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology of Contemporary Muslim Thought," pp. 375-376.

أخيراً، فإنّ إعادة إحياء نهج «العلمانية الإسلامية» متمثّلاً اللاهوت السياسي لعلي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) في كتابه المثير للجدل، والذي صدر في ١٩٢٥، «الإسلام وأصول الحكم» أمرٌ مطلوب، للمزيد انظر:
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 183-192.

تتوفر ترجمة بالفرنسية لهذا الكتاب المهم، انظر:
Ali Abderraziq, *L'Islam et le fondements du pouvoir*, translated by Abdou Filali-Ansary (Paris: La Découverte, 1994).

لنا دليلاً على أنّ هذا أمرٌ ممكن. إنّ التقدّم في هذين البلدين قد ساهم بشكل مباشر في تأسيس نظريّة محلّية للعلمانية الإسلامية. لقد لعب المفكّرون الإسلاميون والأحزاب ذات القواعد الإسلامية دوراً رائداً في تعزيز التحوّل الديمقراطي والليبرالي لمجتمعاتهم عبر الانخراط في التوفيق واعتناق نسخة محليّة خاصة بهم من العلمانية الإسلامية. إنّ عملية النمو وتنمية العلمانية الإسلامية تقدّم لنا نموذجاً محتملاً لبقيّة المجتمعات المسلمة التي تتصارع مع الصعوبات والعلاقة المشحونة شعورياً بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية.

خاتمة

لقد حاول هذا الكتاب أن يعيد التفكير في العلاقة التاريخية والنظرية والعملية بين الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية؛ وقدّم الكتاب مناقشة لثلاث حالات سياسية معاصرة في العالم الإسلامي: إيران وتركيا وأندونيسيا، بهدف تسليط الضوء على هذه العلاقات. إنّ الإشكالية الرئيسة التي تقود هذا البحث والتي سعى هذا الكتاب لتوضيحها هي أنّ الديمقراطية الليبرالية ـ بما هي نظام حكم سياسي حديث ـ تتطلّب درجة من العلمانية للحفاظ على نفسها، على أنّ المرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية الرئيسة التي يمكن أن يستفيد منها الديمقراطيون المسلمون لا تزال مرجعيات دينيّة بدرجة كبيرة؛ ومن ثمّ فإنّ هناك مفارقة تواجه علماء الاجتماع. لقد كان هدف الفصول السابقة هو حلّ هذه المفارقة.

بالدرجة الأولى، سعى هذا الكتاب لتقويض ودحض الافتراضات الراسخة وغير المُساءلة في العلوم الاجتماعية والتي تفترض بأنّ السياسات الدينية لا يمكن أن تتوافق بنيوياً مع التحوّل الديمقراطي والانتقال نحو الليبرالية. في سبيل تحقيق ذلك، طوّر هذا الكتاب ثلاث حجج عامة ومترابطة فيما بينها.

أولاً، في المجتمعات التي ما يزال الدين فيها محدداً رئيسياً من محددات الهويّة، فإنّ الطريق نحو الديمقراطية الليبرالية، بغضّ النظر عن تعرّجاته والتواءاته، لا يمكنه أن يتفادى المرور ببوابة السياسات الدينية. إنّ هذا الرأي يُصادم الافتراضات الأساسية للتيار الأساسي في العلوم الاجتماعية، والتي ترى بأنّ العلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية علاقة مضطربة وسيّئة. إنّ إعادة الفحص النقدي للتاريخ تُشير إلى أنّ ثمة دروساً

لا بدّ من تعلّمها حول العلاقة بين الدين والتحوّل الديمقراطي، خاصة حين يُنظر إلى التاريخ وفق المنظور الذي أطلق عليه فرناند بروديل «المدة الطويلة». لقد حاججت بأنّ بروز السياسات الدينية في المجال السياسي يُشكّل جزءاً مهماً في تاريخ الكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية، وهو الأمر الذي يتمّ تجاهله والحطّ من قيمته كثيراً من قبل علماء الاجتماع. لا بدّ من تجاوز فقدان الذاكرة التاريخيّة هذا من قبل الباحثين عن فهم أعمق لكلّ من العلاقة بين الدين والسياسة في العموم، وللسياسات المعقّدة في المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص.

ثانياً، إنني أتفق مع الصيغة القائلة بأنّ الديمقراطية الليبرالية تتطلّب شكلاً من العلمانية للحفاظ على نفسها، ولكنني قد قدّمت ملاحظتين بهذا الخصوص. أوّلاً، لا تولد التقاليد الدينية حاملة معها توجّهات ليبرالية أو ديمقراطية أو علمانية؛ فمثل هذه الأفكار والمبادئ لا بدّ أن تتأسس اجتماعياً. في عبارة عقيل بلغرامي الموجزة، فإنّ العلمانية «يجب أن تُكتسب لا أن يتمّ افتراضها»[1]. ثانياً، إنّ الكيفية التي تُكتسب بها العلمانية ومن ثمّ تتمّ تبيئتها بها في الثقافة السياسية في الديمقراطيات الناشئة هي جزءٌ مهمّ وأساسيّ، ويتمّ تجاهله عادة، ويستحقّ أن تُثار حوله المزيد من النقاشات وأن يتمّ التركيز عليه بحثياً. لقد حاججت بأنّ الإجماع العلماني مرتبط بتحوّل تدريجيّ وناعم للأفكار الدينية بشأن السياسة، والذي قد يحصل غالباً نتيجة أزمة سياسية وجوديّة يُنظر فيها إلى أنّ الدين كان مصدراً للصراع والنزاع. من أجل أن تبقى العلمانية لفترة طويلة كمبدأ سياسيّ راسخ وكأحد قيم السياسة الديمقراطية الليبرالية لا بدّ من تطوير جذور فكريّة قويّة لها من داخل المجتمع. في هذا السياق، فإنّ الجماعات الدينية يمكن أن تلعب دوراً مهمّاً في تطوير الديمقراطية الليبرالية ودعمها. ولكي تتمكن الجماعات الدينية من فعل ذلك، فلا بدّ لها من تطوير نظريّة سياسية حول العلمانية تتوافق مع المتطلّبات الرئيسة لعمل الديمقراطية الليبرالية، وتتوافق في الآن ذاته مع لاهوتها السياسي.

علاوة على ذلك، فقد أظهرت في هذا الكتاب بأنّ هناك نماذج مختلفة

---

(١) Akeel Bilgrami, "Secularism, Nationalism and Modernity," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 393.

من العلمانية التي يمكن أن تتوافق مع الديمقراطية الليبرالية. إنّ أدبيات النظرية الديمقراطية ضعيفة على وجه الخصوص في توضيح الاختلاف بين هذه النماذج، وفي توضيح العلاقة الدقيقة وعوامل التعايش بين الجماعات الدينية ومؤسسات الدولة في الديمقراطيات الليبرالية. إنّ الطريقة التي يتمّ بها تعريف العلمانية مسألة جوهريّة في توسيع فهمنا لهذا الموضوع. لقد أوضحت في الكتاب بأنّ ثمة درجة أعلى من المرونة النظريّة مما يظنّ عادة في هذه النقطة. إنّ المطلوب بالدرجة الأولى هو إعادة الفحص النقدي للعلاقة بين العلمانية السياسية والديمقراطية الليبرالية، وهو الأمر الذي يجد جذوره في الدراسة النقديّة للتاريخ، والنظريّة السياسية المقارنة، وعلم الاجتماع السياسي والديني المقارن. إنّ إعادة الفحص هذه ضروريّة خاصة في سياق تطوير نظريّة ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، نظراً لبروز الأحزاب والممثّلين الدينيين في العالم الإسلامي اليوم.

أخيراً، فقد حاججت بأنّ ثمة علاقة تكافليّة بين الإصلاح الديني وبين تطوّر الديمقراطية الليبرالية. وبينما يُفترض أن يسبقَ الأولُ الثاني، فإنّ العمليّتين في الواقع متداخلتان ومترابطتان بشكل كبير. إنّ فهم الصلة بين إصلاح الأفكار الدينية وبين التحوّل الديمقراطي مهمّ خصوصاً في المجتمعات التي ترزح تحت حكم مذهب دينيّ - سياسيّ لاديمقراطيّ ولاليبراليّ، حيث يصبح الإصلاح الديني طريقاً ممكناً للتقدّم. لقد حاججت بأنّ التطوّر السياسي لا يتطلّب خصخصة الدين أو إقصاءه عن الحيّز العام، ولكن لكي تتمكّن الجماعات الدينية من تقديم مساهمة مؤثّرة في تدعيم الديمقراطيّة، فإنّ إعادة تأويل الأفكار الدينية من جهة علاقتها بحقوق الأفراد والأساس الأخلاقيّ لشرعيّة السلطة السياسيّة أمرٌ مهمّ ومطلوب. باختصار، إنّ المساهمة التي يمكن أن تقدّمها الجماعات الدينية في تطوير الديمقراطية تكمن غالباً في قدرتها على القيام بشكل ما من الإصلاح المذهبي في هذا الاتجاه. لقد قدّمت أدلّة تدعم هذه الحجّة من تاريخ تطوّر الديمقراطية الليبرالية في الغرب (التقاليد الكاثوليكية على سبيل المثال)، ومن الاتجاهات الناشئة حديثاً في العالم الإسلامي.

عموماً، لقد حاججت بأنّ المنظّرين الديمقراطيين بحاجة لإعادة تفحّص دور الدين في البناء الاجتماعي وفي تطور الديمقراطية الليبرالية. وهو الأمر

الذي يتطلّب إعادة التفكير في مفهوم العلمانية بشكل أوسع، وتزداد أهمّية ذلك في سياق تطوير نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة اليوم.

لقد أسس **الفصل الأوّل** للخلفيّة النظرية والتاريخية الضرورية للتفكير في هذا الموضوع. وفي سبيل ذلك، قدّمت ثلاث حجج منفصلة ومترابطة في آنٍ معاً.

أوّلاً، لقد ناقش معظم فلاسفة الليبرالية السياسية ومنظّرو التحديث الصلة بين الدين والديمقراطية الليبرالية بمصطلحات تاريخية. وقد نسي أو تناسى فلاسفة الليبرالية بأنّ الخطاب الديني كان في الغالب شرطاً ممهّداً لصعود الحيّز العام في حقبة الحداثة المبكّرة، وبأنّ دور الدين في السياسة كان موضوعاً أساسياً في النقاش العمومي في السنوات التالية لذلك في معظم الديمقراطيات الليبرالية الراسخة. الأهمّ من ذلك، هو أنّ منظّري الليبرالية السياسية لم يبحثوا مسألة كيف توصّلت الديمقراطيات في لحظات نشوئها إلى اتفاق عام بشأن العلاقة المعيارية بين الدين والحكم، وذلك عبر النقاش والمساومة الديمقراطية. إنّ البحث في هذه النقطة تحديداً سيفيدنا في تسليط مزيد من الضوء على الكفاح المعاصر من أجل الديمقراطية في العالم الإسلامي، حيث لا يمكن أن يُفصل النقاش حول الديمقراطية عن النقاش عن موقع الدين في الدولة.

لقد عانت نظريّة التنمية منذ بدايتها من الانحياز للعلمانية والمركزية الغربية، في كلّ من التيار الأساسي لنظريّة التحديث ومدرسة التبعيّة، الماركسيّة الجديدة. يمكن أن نفسّر جزءاً من المشكلة بأنها ناشئة عن الاعتماد الكبير على المفكّرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر والعشرين، كماركس وفيبر، الذين أثّرت تصوّراتهم الفكريّة في العلوم الاجتماعية على طبيعة وسيرورة التطوّر السياسي. مع بدايات القرن العشرين، تمّت علمنة الثقافة العليا في أوروبا بشكل كامل، ومن ثمّ فلم يعد النقاش حول الدين والتطوّر السياسي مركزياً في نظريّة التنمية. لقد تمّ الافتراض خطأً بأنه طالما تمّ حلّ مسألة العلاقة المعيارية بين الدين والحكم في الغرب فإنّ ذلك يمكن تعميمه كونيّاً. لقد أدّى هذا الافتراض إلى انحياز بنيويّ في التفكير في التطوّر السياسي في المجتمعات غير الغربية، وفي المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص.

إذا أردنا البحث في التاريخ الأوروبي عن هذا الموضوع، فإنّ القرن السابع عشر هو المكان الأنسب، حيث كان دور الدين بارزاً في الحياة العامّة وحيث كتب الفلاسفة كهوبز وسبينوزا ولوك وآخرين، بكثافة عن المشكلة اللاهوتية ـ السياسية التي تواجه مجتمعاتهم. إنني أوصي منظّري التنمية والفلاسفة السياسيين المهتمّين بالعلاقة بين الدين والديمقراطية بالتركيز على الحقبة المبكّرة من التاريخ الأوروبي ليستقوا منها الدروس التي يمكن أن يُستفاد منها في الأجزاء غير الغربية من العالم النامي، خاصة في المجتمعات التي لا تزال في المراحل الأولى من التحديث، حيث لا يزال الدين يشكّل سمة رئيسية للهويّة ونقطة مرجعيّة للنقاش حول العلاقات بين الدين والدولة.

أمّا **الحجّة الثانية** التي طوّرتها في الفصل الأوّل فهي متعلّقة بالعلاقة بين الأصولية الإسلامية والحداثة. لقد حاججت بأنّ الإسلام السياسي هو ظاهرة اجتماعية أكثر تعقيداً مما يظنّ معظم علماء الاجتماع. لقد ركّزت على التيار الأساسي في الإسلام السياسي وليس على الأطراف المتطرّفة للطيف الإسلامي والتي يمثّلها أسامة بن لادن، وطالبان، والقاعدة.

لقد أظهرت بوضوح بأنّ هذه الحركات الدينية ـ السياسية الراديكالية قد ظهرت في العالم الإسلامي في سياق عمليّة التحديث السريع والاضطراب الاجتماعي والتحوّل وما يصاحبه من انهيار للأنظمة السياسية والدينية السابقة. يكشف لنا التاريخ بأنّ القلق وحالة عدم اليقين النفسي التي تنطلق خلال مثل هذه الفترات قد تنتج في كثير من الأحيان حركات دينية جماهيرية ترتبط شعبيّتها بفترات الانهيار الاجتماعي وإعادة بنائه. إلا أنّ هذه الأيديولوجيات الدينية المسلّحة تفقد شعبيّتها في أوقات الرخاء والاستقرار لصالح رؤى أكثر ليبرالية فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدولة والمجتمع. لقد اقترحت إمكانية المماثلة بين الأصولية الإسلامية والبيوريتانية الإنكليزية، اعتماداً على أطروحة مايكل والزر «ثورة القديسين»، والتي درس فيها السياسات الدينية الراديكالية في بدايات الحقبة الحديثة في إنكلترا. بالتحليل التاريخي والسوسيولوجي لظاهرة الأصولية الإسلامية، بدلاً من التركيز الحصري على محتواها المذهبي والأيديولوجي، فإنّ الصلات بين الحركات الاحتجاجية الراديكالية الدينية وبين التحوّل الديمقراطي ستصبح أوضح على المدى البعيد.

لقد كان اللاهوت السياسي لجوك لوك هو الموضوع الرئيس في **الفصل الثاني**. لقد اخترت لوك متعمّداً لأنه هو مَنْ وضع المخطط الأوّلي للمفاهيم الحديثة للديمقراطية الليبرالية. ما يتمّ التغاضي عنه غالباً في النقاشات المعاصرة حول لوك هو العلاقة بين الدعامة الدينية لفلسفته السياسية وبين التحوّل الديمقراطي. إنّ تفحّص هذه الدعامة يكشف بأنّ إعادة تأويل لوك للأفكار الدينية من جهة علاقتها بالحكم، بالإضافة إلى التنافس بين «النصوص المتبارزة» بينه وبين خصومه المحافظين كان أمراً محورياً في تطوير نظريّة جديدة للعلاقات بين الدولة والمجتمع، والتي تشكّل اليوم حجر الأساس لفهمنا الحديث للديمقراطية الليبرالية. لقد أقمت مماثلة بين عمل لوك، وبين عمل المفكّرين الإصلاحيين الإيرانيين، من جهة استعمال كلا الطرفين لذات الاستراتيجية للتقدّم بالإصلاح الديني وإعادة تشكيل المعايير السياسية في مجتمعات دينية بعمق. لقد أظهرت كيف يمكن أن توضّح أفكار شبه ديمقراطية ليبرالية وتنتشر بين أتباع المسيحية والإسلام. لقد كان توضيح الدعامة الفلسفية لهذه المواقف هو الهدف الرئيس للفصل الثاني. ولهذا السبب فقد استحقّ اللاهوت السياسي للوك مساحة واسعة من التفحّص.

لقد كان **الفصل الثالث** مكرّساً لإعادة تفحّص العلمانية وعلاقتها بالديمقراطية الليبرالية. لقد ناقشت كيف أنّ العلمانية مفهوم غامض ومفتوحٌ على تأويلات عدّة. سياسيّاً، تعني العلمانية نوعاً ما من الفصل بين عالم السياسة وبين نطاق الدين، وهو ما يعني أن ثمة نماذج سياسية عدّة يمكن أن تتوافق مع الديمقراطية الليبرالية، وقد حددت نموذجين اثنين للديمقراطية الليبرالية العلمانية في الغرب: النموذج الفرنسي المعادي للدين والنموذج الأنكلو ـ أمريكي المتسامح مع الدين. لقد ظهر كلا النموذجان كنتاج لتاريخ سياسيّ فريد في هذه البلدان وكنتاج لتجارب هذه البلدان في بناء الأمّة، خاصة من جهة تطوّر مجموعة من العلاقات بين الكنيسة والدولة، والذي تأسس اجتماعياً عبر فترة طويلة من الزمن، وغالباً عقب فترة من الصراعات المريرة والمؤلمة والعنيفة.

لقد كتب كلّ من ألكسيس دي توكفيل وريتشارد رورتي حول العلاقة بين الدين والديمقراطية، ولكنهما وصلا إلى موقفين متعارضين بشأن إمكانية مساهمة الدين في تطوّر الديمقراطية الليبرالية. بحثاً عن فهم أعمق وأكثر دقّة

للصلة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية، تفحصتُ عمل ألفريد ستيبان ومفهومه عن «التسامح المزدوج».

إنّ مساهمة ستيبان فريدة من نوعها، وذلك نظراً لتركيزها على العلاقة المؤسساتية والدستورية الدقيقة بين العلمانية والديمقراطية الليبرالية. وحيث إنني أتفق مع إطار عمله التحليليّ، فقد دافعت عن وجود درجة عالية من المرونة في الديمقراطية الليبرالية فيما يتعلّق بالحدود بين الدين والحكم. إنّ ثمّة خطين لا يمكن تجاوزهما بحال من الأحوال، الأوّل، لا يمكن أن يعطي الدستور في الديمقراطية الليبرالية حقّ النقض للمؤسسات الدينية على القرارات التي يتمّ اتخاذها من قبل المجالس التشريعية الديمقراطية، وثانياً، لا يحقّ للدولة أن تحظر الجماعات الدينية من النشاط السياسي، فقط لأنها جماعات دينية. هذه «الحدود الدنيا من الحرّية»، والتي يوظّفها ستيبان كبديل عن مصطلح «العلمانية»، والتي ينبغي أن يحترمها كلّ من الدولة والجماعات الدينية على السواء، هي شروط ضروريّة للتعايش بين الدين والديمقراطية الليبرالية. لقد حاججت بأنه نظراً للعمق النظري لأطروحة ستيبان ونظراً للمصطلحات الجديدة التي توظّفها (التسامح المزدوج كمثال)، فإنها تمتلك أهمّية خاصّة في إنارة النقاش النظري حول الإسلام والديمقراطية، كما أنها تسلّح المسلمين الديمقراطيين بحجج واستراتيجيات مفيدة لنشر قضيّة الديمقراطية في مجتمعاتهم التي ما تزال تنظر إلى مصطلح «العلمانية» باستياء وريبة.

أخيراً، في **الفصل الرابع**، تفحّصت الأزمة الراهنة للعلمانية في المجتمعات المسلمة. وقد أرجعت هذه الأزمة إلى عدّة عوامل، وأهمّ هذه العوامل هو «التجربة المُعاشة» للمجتمعات المسلمة خلال القرن العشرين. فخلال هذه الفترة، تمّ تعريف العلمانية بالاقتران مع السياسات القمعيّة للدولة ما بعد الاستعمارية وبالارتباط مع التدخّلات الأجنبيّة التي قادتها القوى الغربيّة، وكلتاهما قد استحضرت العلمانية بدرجات مختلفة لتبرير سلوكها السياسي. لقد كانت النتيجة هي رفض العلمانية من قبل جزء رئيسي من الدوائر الانتخابية في المجتمعات المسلمة. لقد ارتبطت العلمانية بتحدّي بناء الهوية المسلمة في عصر العولمة، وهو ما أرى أنّه قد ساهم في زيادة تعقيد المسألة، حيث رُفضت العلمانية باعتبارها أيديولوجياً غريبة عن

المفاهيم الإسلامية الأصيلة. أيضاً في هذا الفصل قمت باعتماد على عَمَلَيْ عبدو فيلالي الأنصاري ومارشال هودجسون لأؤكّد بأنّ ضعف الجذور الفكريّة للعلمانية في العالم الإسلامي عاملٌ مهمّ في تفسير ضعف تقبّل المبادئ السياسية العلمانية بين الجماهير.

تُشير الدروس التي يمكن أن نتعلّمها من الأحداث السياسية التي جرت مؤخّراً في تركيا وإندونيسيا، البلدان ذوا الغالبية المسلمة، إلى طريق للخروج من المفارقة الرئيسة التي يدور حولها الكتاب: تتطلّب الديمقراطية الليبرالية شكلاً من العلمانية، ولكن على المسلمين الديمقراطيين أن يعملوا داخل إطار التقاليد السياسية المتجذّرة في الدين. تكشف الأحداث في تركيا وإندونيسيا كيف يمكن أن يسهم المفكّرون الإسلاميون في تطوّر الديمقراطية الليبرالية. في كلتا الحالتين، تمّ إنجاز المساهمة الديمقراطية من قبل أحزاب سياسية إسلاميّة ومن قبل المفكّرين الذين انخرطوا في تعديل المذهب الديني تدريجياً ليتمكّنوا من تطوير فهم محلّي إسلاميّ للعلمانية يتفق مع معايير التعددية السياسية، وحقوق الإنسان، وقواعد الحكم الديمقراطي. إنّ هذه التبيئة للعلمانية هي سمة رئيسية لحركات الإسلام السياسي في تركيا وإندونيسيا، وهو ما جعل هاتين الدولتين تقطعان شوطاً أكبر مما قطعته بقية الدول المسلمة.

إنّ النقطة النظريّة الأهمّ، والتي ينبغي تعلمها من الأحداث في تركيا وإندونيسيا هي أنّ إصلاح المذاهب الدينية يمكن أن يساهم في التطوّر السياسي. ومثل هذه الإصلاحات والتحوّلات لا تتطلّب خصخصة الدين؛ بل إنّ الدلائل العمليّة تُظهر أنّ استعمال الدين في المجال العام وفق الحدود التي وضعها ستيبان، يساهم بشكل مهمّ في تطوير ودعم الديمقراطية الليبرالية، خصوصاً في الدول التي يشكّل فيها الدين محدداً رئيساً من محددات الهويّة.

باختصار، إنّ الدين هو عامل مهمّ يتمّ تجاهله كثيراً في الكفاح الطويل والمُعرّج من أجل الديمقراطية الليبرالية. إنّ تجاهل علماء الاجتماع لهذا العامل خطأ تحليليّ خطير. لقد حاول هذا الكتاب أن يضيء هذه النقطة التأويلية المهمّة.

في عالمنا المستقطب اليوم، حيث يحضر الدين بشكل متزايد في النقاشات المحلّية والدوليّة، فإنّ إعادة التفكير في المسلّمات والافتراضات والنظريات الراسخة حول العلاقة بين الدين والديمقراطية مطلوبٌ وضروريّ. ليس مطلوباً أن نتخلّص من هذه الافتراضات بشكل نهائيّ، ولكن إعادة فحصها وتقييمها وتحديثها أمر ضروريّ، في ضوء الصعود العالمي للوعي الديني وفي ضوء الدلائل العملية الجديدة التي تُظهر المساهمة الإيجابية لبعض الجماعات الدينية في تطوير وتدعيم الديمقراطية الليبرالية.

إنّ إعادة التفكير في هذه المسلّمات والافتراضات والنظريات ضروريّ خصوصاً لمساعدة المراقبين للسياسات في المجتمعات المسلمة على تجاوز الغموض والتشويش الذي يحيط بهذه الحالة. إنّ واحدة من المعوقات المتكررة التي تواجه المراقب الباحث عن فهم وإدراك أعمق لهذا الموضوع هو ما أطلقت عليه «الكونيّة الزائفة». ما أعنيه بهذا المصطلح هو سوء الفهم الناجم عن النزوع نحو افتراض أنّ تجربتنا التاريخية في الغرب فيما يتعلّق بالتطوّر السياسي والاجتماعي هي معايير كونيّة تنطبق على جميع أجزاء العالم. إنّ هذه المشكلة حاضرة بكثافة فيما يتعلّق بموضوع العلمانية والعلاقة بين الدين والدولة. وعلى الرغم من وجود تماثلات وتشابهات تاريخية عابرة للثقافات، فإنّ من المهمّ أن نتذكّر دوماً بأنّ بقية التقاليد الدينية تمتلك تجارب تاريخية مختلفة كما تمتلك ذاكرة خاصّة بها فيما يتعلّق بدور الدين في الحياة العامة. إنّ هذه التجارب والذاكرة هي ما يشكّل مواقف هذه المجتمعات اليوم.

إنّ تآلفنا مع تاريخ الآخرين وذاكرتهم وتجاربهم أمر حيويّ وضروريّ في عالمنا الذي يزداد عولمة وتعدداً. إنّ تاريخاً جديداً للعلاقة بين الدين والدولة يكتب الآن في عدد من الدول المسلمة وهو تاريخ يختلف عما سبقه بالتأكيد. لا شكّ بأنّ ذلك سيصوغ آراء وأفكار الأجيال القادمة، التي اختار أفرادها أن يتفحّصوا هذا الموضوع من جديد، والذين قد يقرؤون يوماً ما هذا الكتاب.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

دي توكفيل، ألكسيس. **الديمقراطية في أمريكا**. ترجمة أمين مرسي قنديل. ط ٣. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩١.

عمارة، محمد. **العلمانية ونهضتنا الحديثة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦.

فيلدمان، نوح. **سقوط الدولة الإسلامية وصعودها**. ترجمة الطاهر بوساحية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤.

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنه. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧.

ــــــــــ. **في الحكم المدني**. ترجمة ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩.

هوبز، توماس. **اللفياثان**. ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abderraziq, Ali. *L'Islam et le fondements du pouvoir*. Translated by Abdou Filali-Ansary. Paris: La Découverte, 1994.

Abdo, Geneive and Jonathan Lyons. *Answering Only to God: Faith and Freedom in Twenty-first-century Iran*. New York: Holt, 2003.

Abou El Fadl, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy*. Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Abrahamian, Ervandian. *A History of Modern Iran*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

________. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Ackerman, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.

Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press, 1996.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran*. Albany, NY: State University of New York Press, 1980.

Almond, Gabriel and G. Bingham Powell. *Comparative Politics: A Development Approach*. Boston, MA: Little Brown, 1966.

________. and James Coleman (eds.). *The Politics of Developing Areas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

Amnesty International. *Crackdown in Syria: Terror in Tell Kalakh*. London: Amnesty International, 2011.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolute State*. London: Verso, 1979.

________. (ed.). *Transitions to Democracy*. New York: Columbia University Press, 1999.

Ansari, Ali. *Modem Iran since 1921: The Pahlavis and After*. London: Pearson Education, 2003.

Apter, David. *The Politics of Modernization*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965.

Arblaster, Anthony. *Democracy*. 2nd ed. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.

Arjomand, Said Amir (ed.). *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

________. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Knopf, 2001.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Ashcraft, Richard. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen and Unwin, 1987.

Assyaukanie, Luthfi. *Islam and Secularism in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Aston, Nigel. *Religion and Revolution in France, 1780-1804*. Washington, DC: Catholic University of America, 2000.

Al-Attas, Syed Naquib. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. London: Mansell, 1985.

Avery, Peter, Gavin Hambly, and Charles Melville (eds.). *The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Axtmann, Roland (ed.). *Understanding Democratic Politics: An Introduction*. London: Sage, 2003.

Ayoob, Mohammed. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008.

Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. New York: Routledge, 1991.

Azimi, Fakhreddin. *The Quest for Democracy in Iran: A Century of Struggle against Authoritarian Rule*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Azra, Azyumardi. *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Solstice, 2006.

Baghi, Emadeddin. *Terajediy-i Democracy dar Iran: Baz-khan Ghatl-hayi Zanjeereh-i* (The Tragedy of Democracy in Iran: Revisiting the Serial Murders). Tehran: Nashr-e Ney, 1999.

Ballaigue, Christopher de. *The Struggle for Iran*. New York: New York Review of Books, 2007.

Bamualim, Chaider (ed.), *A Portrait of Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya and Konrad Adenauer Stiflung, 2005.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1996.

Barton, Greg. *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007.

Beinin, Joel and Joe Stork (eds.). *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Boston, MA: Harvard University Press, 1988.

Bellah, Robert. *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-traditionalist World.* Berkeley, CA: University of California Press, 1991.

Ben Dor, Gabriel. *State and Conflict in the Middle East.* New York: Praeger, 1983.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books, 1967.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, 1964.

Bhargava, Rajeev (ed.). *Secularism and Its Critics.* New Delhi: Oxford University Press, 1998.

Bill, James. *The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization.* Columbus, OH: Merrill, 1972.

Black, Cyril E. (ed.). *Comparative Modernization: A Reader.* New York: Free Press, 1976.

Blaug, Ricardo and John Schwarzmantel (eds.). *Democracy: A Reader.* New York: Columbia University Press, 2001.

Bohman, James and William Rehg (eds.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics.* Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and the Public Space.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Braudel, Fernand. *Ecrits sur l'histoire.* Paris: Flammarion, 1985.

Bromberg, Daniel. *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.

Brown, L. Carl. *Religion and State: The Muslim Approach to Politics.* New York: Columbia University Press, 2000.

Bruce, Steve. *God Is Dead: Secularization in the West.* Oxford: Blackwell, 2002.

________. (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate; the Secularization Thesis.* New York: Oxford University Press, 1992.

Bryne, Malcolm and Mark Gasiorowski (eds.). *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004.

Brynen, Rex, Bahgat Korany, and Paul Noble (eds.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995.

Bulliet, Richard. *The Case for Islamo-Christian Civilization.* New York: Columbia University Press, 2004.

Burgat, Francois. *Face to Face with Political Islam.* New York; London: I. B. Tauris, 2003.

_______. and William Dowell. *The Islamist Movement in North Africa.* Austin, TX: Center for Middle East Studies, University of Texas, 1993.

Burns, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Carter, Stephen L. *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion.* New York: Anchor Books, 1994.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL: Chicago University Press, 1994.

Chadwick, Owen. *The Reformation.* New York: Penguin Books, 1972.

_______. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

Colaiaco, James. *Socrates against Athens: Philosophy on Trial.* New York: Routledge, 2001.

Cole, Juan. *Napolean's Egypt: Invading the Middle East.* New York: Palgrave, 2007.

_______. (ed.). *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992.

Collinson, Patrick. *The Reformation: A History.* New York: Random House, 2004.

Constant, Benjamin. *Constant: Political Writings.* Edited by Biancamaria Fontana. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: MacMillan, 1966.

Cronin, Stephanie (ed.). *The Making of Modem Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941.* London: Routledge/Curzon, 2003.

Cunningham, Frank. *Theories of Democracy: A Critical Introduction.* New York: Routledge, 2002.

Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics.* New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

_______. *Polyarchy: Participation and Opposition.* New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

_______. Ian Shapiro, and Jose Antonio Cheibub (eds.). *The Democracy Sourcebook.* Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Dallmayr, Fred. *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices.* New York: Palgrave, 2002.

_______. (ed.). *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory.* Lanham, MD: Lexington Books, 1999.

Dann, G. Elijah. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief.* New York: Continuum International, 2006.

De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America.* Translated by Henry Reeve. New York: Vintage Books, 1990.

_______. _______. Translated by Gerald Bevin. New York: Penguin Books, 2003.

_______. *Writings on Empire and Slavery.* Edited and translated by Jennifer Pitts. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.

Diamond, Larry and Marc Plattner (eds.). *The Global Divergence of Democracies.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.

_______ and _______. (eds.). *The Global Resurgence of Democracy.* 2nd ed. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996.

_______, Marc F. Plattner, and Daniel Brumberg (eds.). *Islam and Democracy in the Middle East.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

Doyle, William. *The French Revolution: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press, 2001.

Drury, Shadia. *Terror and Civilization: Christianity, Politics and the Western Psyche.* New York: Palgrave, 2003.

Dudziak, Mary (ed.). *September 11 in History: A Watershed Moment?.* Durham, NC: Duke University Press, 2003.

Dunn, John. *Locke.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

_______. *Locke: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press, 2003.

_______. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government".* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969.

Dudziak, Mary L. (ed.). *September 11 in History: A Watershed Moment?.* Durham, NC: Duke University Press, 2003.

Ebadi, Shirin. *Iran Awakening: One Woman's Journey to Reclaim Her Life and Country.* New York: Random House, 2007.

Edmundson, Mark (ed.). *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities.* New York: Viking, 1993.

Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia.* Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2003.

Eickelman, Dale F. and James Piscatori. *Muslim Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Elshtain, Jean. *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World.* New York: Basic Books, 2003.

Elster, Jon and Rune Slagstad (eds.). *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Encyclopedia of Islam. New ed. Leiden: Brill, 1960.

Eshkevari, Hassan Yousefi. *Dara-ye Qafeleh* (The Caravan Bell: Seven Articles on the Work and Thought of Seyyed Jamal Eddin Asadabadi). Tehran: Chapakhsh, 1997.

_______. *Kherad dar ziyafat-e Din* (Reason in the House of Religion). Tehran: Qasideh, 2000.

_______. *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. Edited and translated by Ziba Mir Hosseini and Richard Tapper. New York; London: I. B. Tauris, 2006.

Esposito, John. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992.

_______ (ed.). *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*. New York: Oxford University Press, 1987.

_______ (ed.). *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

_______ (ed.). *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997.

_______ and Azzam Tamimi (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East*. New York: New York University Press, 2000.

_______ and Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007.

_______ and John Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

_______ and Francois Burgat (eds.). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

Euben, Roxanne. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

_______ and Lance Castles (eds.). *Indonesian Political Thinking, 1945-1965*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.

Federspiel, Howard. *Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century*. Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2006.

Feldman, Noah. *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

_______. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Writings*. Edited by Johann Sommerville. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Finkelstein, Norman. *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*. New York: Verso, 1995.

Fox, Jonathan. *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century*. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

_______. *A World Survey of Religion and State*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

Freedom in the World 2001-2002: The Democracy Gap. New York: Freedom House, 2001.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Ganji, Akbar. *The Road to Democracy in Iran*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

_______. *Talaqqi-yi fashisti az din va hukumat: Asibshinasi-yi guzar bi-dawlat-i dimukratik-i tawsiih-gira* (The Fascist Interpretation of Religion and Government: The Pathology of Transition to a Democratic and Development-oriented state). Tehran: Tarh-e No, 2000.

Gaustad, Edwin. *Roger Williams*. New York: Oxford University Press, 2005. (Lives and Legacies Series)

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Gellner, Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin Books, 1996.

_______. *Muslim Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

_______. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge, 1992.

Gendzier, Irene. *Development against Democracy: Manipulating Political Change in the Third World*. Hampton, Conn.: Tyrone Press, 1995.

Ghani, Cyrus. *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power*. New York; London: I. B. Tauris, 2000.

Gottschalk, Peter and Gabriel Greenberg. *Islamophobia: Making Muslims the Enemy*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.

Gülen, Fethullah. *Pearls of Wisdom*. Translated by Ali Unal. Somerset, NJ: Light, 2005

Gutmann, Amy (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Hajjarian, Saeed. *Az Shahed-i Qodsi to Shahed-i Bazari: Orfi-shodan-i Din dar Sepehr-i Siyasat* (From the Sacred Witness to the Profane Witness: The Secularization of Religion in the Sphere of Politics). Tehran: Tarh-e No, 1999.

Hall, John A. *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Halliday, Fred. *Iran: Dictatorship and Development*. New York: Penguin Books, 1979.

Halperin, Charles J. *Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on Russian History*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.

Handleman, Howard. *The Challenge of Third World Development*. 3rd ed. Uppper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.

Hassan, M. Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernisation in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

Hefner, Robert. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

_______ (ed.). *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.

Held, David. *Models of Democracy*. 2nd ed. Stanford, CO: Stanford University Press, 1996.

_______ (ed.). *Prospects for Democracy: North, South, East, West*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.

Hentsch, Thierry. *Imagining the Middle East*. Montreal: Black Rose Books, 1992.

Hill, Christopher. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. London: Seeker and Warburg, 1958.

Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

_______. *Leviathan*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.

_______. _______. Edited by Richard Tuck. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Hodgson, Marshall. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited with an introduction and conclusion by Edmund Burke III. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

_______. *The Venture of Islam: The Gunpower Empires and Modem Times*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.

Holyoake, George Jacob. *The Principles of Secularism*, 3rd ed. rev. London: Austin, 1870.

Hooker, Richard. *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker.* Edited by W. Speed Hill. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

Hopfl, Harro (ed.). *Luther and Calvin: On Secular Authority.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Hooper, J. Leon (ed.). *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray.* Washington, DC: Georgetown University Press, 1994.

Hosen, Nadirsyah. *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.* Cambridge, MA Cambridge University Press, 1983.

Human Rights Watch. *By All Means Necessary: Individual and Command Responsibility for Crimes Against Humanity in Syria.* New York: Human Rights Watch, 2011.

Hume, David. *Essays and Treatises on Several Subjects: Essays, Moral, Political and Literary.* Bristol, England: Thoemmes Press, 2002.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon and Schuster, 1996.

________. *Political Order in Changing Societies.* New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

________. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman, OK: Oklahoma University Press, 1991.

Ibrahim, Ibrahim (ed.). *Arab Resources: The Transformation of a Society.* London: Croom Helm, 1983.

Ibrahim, Saad Eddin. *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays.* Cairo: American University of Cairo Press, 2002.

Iqbal, Farrukh. *Sustaining Gains in Poverty Reduction and Human Development in the Middle East and North Africa.* Washington, DC: World Bank, 2006.

Jordan, Wilbur K. *The Development of Religious Toleration in England: From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth.* London: Allen and Unwin, 1932.

Kadivar, Mohsen. *Daghdaghe ha-yi Hukumat-i-dini* (Crises of Religious Government). Tehran: Nashr-e Ney, 2000.

________. *Nazariyaha-ye dawlat dar fiqh-e Shia* (Theses on the State in Shi'i Jurisprudence). Tehran: Nashr-e Ney, 1997.

Kahin, George McTurnan. *Nationalism and Revolution in Indonesia.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1952

Kalyvas, Strathis. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Kamen, Henry. *The Rise of Toleration*. New York: Longman, 1967.

Kamrava, Mehran. *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

Kaplan, Robert D. *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*. New York: Vintage Books, 2000.

_______. *Eastward to Tartary: Travels to the Balkans, the Middle East and the Caucasus*. New York: Vintage Books, 2001.

Katouzian, Homa. *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*. New York; London: I. B. Tauris, 1999.

Kaufman, Peter Iver. *Redeeming Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Kaviraj, Sudipta and Sunil Khilnani (eds.). *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

Kazancigil, Ali and Ergun Özbudun (eds.). *Atatürk: Founder of a Modern State*. London: Hurst, 1997.

Keddie, Nikki. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

_______. *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

_______. (ed.). *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

_______. and Yann Richard. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992.

_______. _______. Portland, OR: Frank Cass, 1994.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Khatab, Sayed. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. New York: Routledge, 2006.

_______. *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. New York: Routledge, 2006.

Khomeini, Ayatollah Ruhullah. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated and annotated by Hamid Algar. Berkley: Mizan Press, 1981.

Kian-Thiébaut, Azadeh. *Secularization of Iran: A Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modem Iran*. Paris: Peeters, 1998.

King, Gary, Robert Keohane, and Sidney Verba. *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Kramer, Martin. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1996.

Kriegel, Blandine. *The State and the Rule of Law*. Translated by Jeffrey Cohen and Marc LePain. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Kselman, Thomas and Joseph A. Buttigieg (eds.). *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.

Kull, Ann. *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund, Sweden: Lund University, Department of History and Anthropology of Religions, 2005.

Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.

_______ and Michaelle Browers (eds.). *An Islamic Reformation?*. Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

Lane, Frederic C. and Jelle C. Riemersma (eds.). *Enterprise and Secular Change: Reading in Economic History*. Homewood, IL: R. D. Irwin, 1953.

Lawrence, Jonathan and Justine Vaisse. *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2006.

Lecler, Joseph. *Toleration and Reformation*. Translated by T. L. Westow. London: Longmans, 1960.

Lee, Robert. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Random House, 2003.

_______. *The Emergence of Modern Turkey*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2002.

_______. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2004.

_______. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.

_______. *The Middle East and the West*. New York: Harper Torchbooks, 1964.

_______. *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

_______. *Politics in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 1992.

_______. *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Harper Collins, 2003.

Lilla, Mark. *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*. New York: Knopf, 2007.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Edited by James Tully. Indianapolis: Hackett, 1983.

_______. *Locke: Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

_______. *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures*. Edited by John Higgins-Biddle. New York: Clarendon Press, 1999.

_______. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

_______. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited by Ian Shapiro. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation: A History*. New York: Viking, 2004.

Maddox, Graham. *Constitutions of the World*. 2nd ed. Washington, DC: Congressional Quarterly, 2001.

_______. *Religion and the Rise of Democracy*. New York: Routledge, 1996.

Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes*. New York: Oxford University Press, 2002.

Manor, James (ed.). *Rethinking Third World Politics*. London: Longman, 1991.

Mansouri, Fethi and Shahram Akbarzadeh (eds.). *Political Islam and Human Security*. Newcastle, England: Cambridge Scholars Press, 2006.

Mardin, Şerif. *Religion, Society, and Modernity in Turkey*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006.

Maritain, Jacques. *Christianity and Democracy: The Rights of Man and Natural Law*. Translated by Doris Anson. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

Marquand, David and Ronald Nettler (eds.). *Religion and Democracy*. Oxford: Blackwell, 2000.

Marsilius of Padua. *The Defender of Peace*. Edited and translated by Annabel Brett. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.

Martinich, A. P. *Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Martinussen, John. *Society, State and Market: A Guide to Competing Theories of Development*. London: Zed Books, 1997.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project; v. 4)

_______ and _______. (eds.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project; v. 2)

_______ and _______. (eds.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project; v. 5)

_______ and _______. (eds.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project; v. 1)

_______ and _______. (eds.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project; v. 3)

Marx, Anthony. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York: Oxford University Press, 2003.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. 4th ed. Boulder, CO: Westview Press, 2007.

Mazower, Mark. *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*. New York: Knopf, 1999.

McGrath, Alister. *Reformation Thought: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1993.

McGreevy, John. *Catholicism and American Freedom: A History*. New York: Norton, 2003.

McManners, John. *The French Revolution and the Church*. London: S.P.C.K., 1969.

_______. (ed.). *The Oxford History of Christianity*. New York: Oxford University Press, 1993.

McPherran, Mark L. *The Religion of Socrates*. University Park: Penn State University Press, 1996.

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Translated by Mary Jo Lakeland. Cambridge, MA: Perseus, 2002.

Milani, Mohsen. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview, 1994.

Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, 1959.

Mill, John Stuart. *Autobiography*. New York: Penguin Books, 1989.

_______. *On Liberty*. Edited by Gertrude Himmelfarb. New York: Penguin Books, 1974.

_______. *Three Essays on Religion*. New York: Greenwood Press, 1969.

Mirsepassi, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

Mitchell, Richard. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, 1993.

Moaddel, Mansoor. *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*. New York: Palgrave, 2002.

Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, MA: Beacon Press, 1993.

Moore, R. I. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 1987.

Morgan, Victor [et al.]. *A History of the University of Cambridge, vol. 2, 1546-1750* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Moslem, Mehdi. *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2002.

Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. New York: Verso, 1993.

Moussalli, Ahmad. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001.

_______. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State*. Gainesville, FL: University of Florida Press, 1999

Mullet, Michael. *Radical Religious Movements in Early Modem Europe*. London: Allen and Unwin, 1980.

Musallam, Adnan. *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport, Conn.: Praeger, 2005.

Nafi, Basheer and Suha Taji-Farouki (eds.). *Islamic Thought in the Twentieth Century*. New York: I. B. Tauris, 2004.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Albany, NY: State University of New York, Press, 1981.

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.

_______. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-I Islami of Pakistan*. New York: Oxford University Press, 1994.

_______. and Ali Gheissari. *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*. New York: Oxford University Press, 2006.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1996.

Nussbaum, Martha. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

________. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008.

O'Brien, Conor Cruise. *On the Eve of the Millennium*. Concord, ON: Anansi, 1994.

Oren, Michael. *Power, Faith and Fantasy: America in the Middle East, 1776 to the Present*. New York: Norton, 2007.

Ozdalga, Elisabeth and Sune Persson (eds.). *Civil Society, Democracy and the Muslim World*. Istanbul: Swedish Research Institute, 1997.

Pahlavi, Mohammed Reza Shah. *Mission for My Country*. New York: Hutchinson, 1961.

Pangle, Thomas. *Spirit of Modem Republicanism: The Moral Vision of American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Parsons, Talcott [et al.] (eds.). *Theories of Society: Foundations of Modem Sociological Theory*. New York: Free Press of Glencoe, 1961.

Patton, Robert (Jr). and R. K. Ramazani (eds.). *The Future of Liberal Democracy: Thomas Jefferson and the Contemporary World*. New York: Palgrave, 2004.

Pew Charitable Trust. *Trends 2005*. Washington, DC: Pew Research Center, 2005.

Pipes, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, 1983.

Piscatori, James. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

________. (ed.). *Islam in the Political Process*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

________. and Dale Eickelman. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Pottenger, John R. *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religion Axis*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2007.

Potter, David [et al.] (eds.). *Democratization*. Cambridge, UK: Polity Press, 1997.

Pye, Lucian and Sidney Verba. *Political Culture and Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

Qureshi, Emran and Michael Sells (eds.). *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*. New York: Columbia University Press, 2003.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. Translated by M. M. Siddiqui. Indianapolis: American Trust, 1990.

_______. *Social Justice in Islam*. Translated by John B. Hardie and Hamid Algar. Rev. ed. Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000.

Rajaee, Farhang. *Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran*. Austin, TX: University of Texas Press, 2007.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

Rodinson, Maxime. *Marxism and the Muslim World*. London: Monthly Review Press, 1981.

Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

_______. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

_______. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

_______. and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. Translated by Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 1987.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Yolk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

_______. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

_______. *Secularism Confronts Islam*. Translated by George Holoch. New York: Columbia University Press, 2007.

Ruedy, John (ed.). *Islamism and Secularism in North Africa*. London: Macmillan, 1994.

Saanei, Ayatollah Yusuf. *Ahkam-e Banavon* (Rulings on Women). Qum: Maysam Tammar, 2007.

Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.

________. *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence.* New York: Oxford University Press, 1988.

Sajoo, Amyn (ed.). *Civil Society in the Muslim World: Contemporary Perspectives.* New York; London: I. B. Tauris, 2002.

Salamé, Ghassan (ed.). *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World.* New York; London: I. B. Tauris, 1994.

________ (ed.). *The Foundations of the Arab State.* London: Croom Helm, 1987.

Al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Schmiegelow, Michèle. *Democracy in Asia.* New York: Palgrave, 1997.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy.* New York: Harper, 1950.

Scott, Joan Wallach. *Politics of the Veil.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Scott, Jonathan. *Algernon Sidney and the English Republic 1623-1677.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Scruton, Roger. *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat.* Wilmington, Del: ISI Books, 2002.

Sen, Amartya. *The Argumentative Indian: Writings un Indian Culture, History and Identity.* New York: Penguin Books, 2006.

________. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny.* New York: Norton, 2006.

Shabistari, Mohammed Mujtahid. *Naqdi bar qiraat-i rasmi-yi din* [A Critique of the Official Reading of Religion]. Tehran: Tarh-e No, 2000.

Sharpe, J. A. *Early Modern England: A Social History, 1550-1760.* London: Edward Arnold, 1987.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Crowell Collier and Macmillan, 1968.

Sisk, Timothy (ed.). *Islam and Democracy: Religion, Politics and Power in the Middle East.* Washington, DC: United States Institute of Peace, 1992.

Skocpol, Theda (ed.). *Democracy, Revolution and History.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Smith, B. C. *Understanding Third World Politics: Theories of Political Change and Development.* 2nd ed. New York: Palgrave, 2003.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Soroush, AbdolKarim. *Qabz va Bast-i tiorik-i Shari'at* (Theory on the Contraction and Expansion of the Shari'a). Tehran: Mu'assassah-yi Farhangi-yi Sirat, 1990.

________. *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, translated and edited by Ahmad Sadri and Mahmoud Sadli. New York: Oxford University Press, 1999.

Sorell, Tom (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Spitz, Lewis. *The Renaissance and Reformation Movements*. Chicago, IL: Rand McNally, 1971.

Springborog, Patricia (ed.). *The Cambridge Campanian to Hobbes's Leviathan*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

Srinivasan, T. N. (ed.). *The Future of Secularism*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.

Stark, Rodney and Williams Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

The Statistical Yearbook, 1995-2002. Cairo: Central Agency for Public Mobilization and Statistics, 2003.

Stepan, Alfred. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press, 2001.

Stone, Lawrence. *Causes of the English Revolution, 1529-1642*. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

________. *Social Change and Revolution in England, 1540-1640*. London: Longmans, 1980.

________ (ed.). *The University in Society, vol. 1: Oxford and Cambridge from the Fourteenth to the Early Nineteenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

Stone, I. F. *The Trial of Socrates*. Boston, MA: Little Brown, 1988.

Stout, Jeffery. *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Taji-Farouki, Suha and Basheer Nafi (eds.). *Islamic Thought in the Twentieth Century*. New York; London: I. B. Tauris, 2004.

Tamimi, Azzam. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press, 2001.

_______ and John L. Esposito (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East.* New York: New York University Press, 2000.

Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Edited and introduced by Eduardo Mendieta. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Terchek, Ronald and Thomas Conte (eds.). *Theories of Democracy: A Reader.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001.

Thomson, David (ed.). *Political Ideas.* New York: Penguin Books, 1966.

Tilly, Charles. *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Tucker, Robert (ed.). *The Marx-Engels Reader.* 2nd ed. New York: Norton, 1978.

United Nations Development Program [UNDP]. *Arab Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations.* New York: UNDP, 2002.

Walzer, Michael *Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge, 2001.

Weiner, Myron and Samuel P. Huntington (eds.). *Understanding Political Development.* Prospect Heights, Ill: Waveland Press, 1987.

Wessel, Ingrid (ed.). *Indonesien am Ende des 20 Jahrhunderts: Analysen zu 50 Jahren unabhängiger Entwicklung.* Hamburg: Abera-Verlag, 1996.

Wickham, Carrie Rosefsky. *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt.* New York: Columbia University Press, 2002.

Wolin, Sheldon. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Expanded ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Wolterstorff, Nicholas and Robert Audi. *Religion in the Political Sphere.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.

World Population Prospects: The 2002 Revision. New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, 2002.

World Statistics Pocketbook. New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2002.

World Survey on *Education.* New York: UNESCO, 1955.

Wycliffe, John. *Tractatus de civili dominio.* Edited by Reginald Lane Poole. New York: John Reprint, 1966.

Voll, John. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.

Voltaire. *The Philosophical Dictionary*. Translated by H. I. Wolf. New York: Knopf, 1924.

Von der Mehden, Fred R. *Religion and Modernization in Southeast Asia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986.

Waldron, Jeremy. *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

Weithman, Paul J. (ed.). *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.

White, Jenny. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2002.

William of Ockham. *A Short Discourse on the Tyrannical Government*. Translated by John Kilcullen; Edited by Arthur Stephen McGrade. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. 3rd ed. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal, 1992.

Wooton, David (ed.). *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England*. New York: Penguin Books, 1986.

Wright, Robin. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. New York: Touchstone Books, 2001.

Yassine, Abdessalam. *Winning the Modern World for Islam*. Translated by Martin Jenni (Iowa City, Iowa: Justice and Spirituality, 2000.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press, 2003.

________. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

Yavuz, M. Hakan and John Esposito. *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

________ (ed.). *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Yazdi, Ayatollah Muhammad Mesbah. *Nazarriyeh-i Siyassi Islam* [A Political Theory of Islam]. Qum: Mo'asseseh-i Amoozeshi ra Pezhohesh-i Imam Khomeini, 2001.

________. *Negahi Guzrah be Velayat e Faqih* [A Quick Glance at the Theory of Velayat e Faqih]. Qum: Mo'asseseh-i Imam Khomeini, 2000.

Zagorin, Perez. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Zakariyya, Fouad. *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*. Translated by Ibrahim M. Abu-Rabi'. London: Pluto Press, 2005.

Zonis, Marvin. *The Political Elite of Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 1993.

________. *The Search for Authenticity in Middle East Cultures: Religion, Community and Nation*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, 2004. (Occasional Paper)

Zunz, Olivier and Alan Kahan (eds.). *The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics*. Oxford: Blackwell, 2002.

Zürcher, Eric. *Turkey: A Modern History*. 3rd ed. New York; London: I. B. Tauris, 2004.

Periodicals

Abou El Fadl, Khaled. "Islam and the Theology of Power." *Middle East Report:* no. 221, Winter 2001.

________. "Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations." *Global Dialogue*: vol. 4, no. 2, Spring 2002.

"After Secularization." special issue, *Hedgehog Review*: vol. 8, nos. 1-2, Spring-Summer 2006.

Ali, Ayaan Hirsi. "Can Secular Turkey Survive Democracy?." *Los Angeles Times:* 9/5/2007.

Ajami, Fouad. "Iraq and the Arabs' Future." *Foreign Affairs:* vol. 82, no. 1, January-February 2003.

________. "Nowhere Man." *New York Times Magazine:* 7 October 2001.

Anderson, Lisa. "Arab Democracy: Dismal Prospects." *World Policy Journal:* vol. 28, no. 3, Fall 2001.

"[Analysis] Erdğoan Presents Turkey as Model for Arabs." *Today's Zaman:* 14/9/2011.

Aras, Bulent and Orner Caha. "Fethullah Gülen and his Liberal "Turkish Islam" Movement." *Middle East Review of International Affairs Journal*: vol. 4, no. 4, December 2000.

Armstrong, Karen. "Is a Holy War Inevitable?." *GQ:* January 2002.

Arjomand, Said Amir. "Iran's Revolution in Comparative Perspective." *World Politics*: vol. 38, no. 3, April 1986.

Asad, Talal. "Reflections on Laïcité and the Public Sphere." *Items and Issues*: vol. 5, no. 3, 2005.

Ashraf, Ahmad and Ali Banuazizi (eds.). "Iran's Torturous Path to "Islamic Liberalism"." *International Journal of Politics, Culture and Society*: vol. 15, no. 2 (special issue), Winter 2001.

Barton, Greg. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 8, no. 3, October 1997.

_______. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia." *Stadia Islamika*: vol. 2, no. 3, 1995.

Berman, Sheri. "How Democracies Emerge: Lessons from Europe." *Journal of Democracy*: vol. 18, no. 1, January 2007.

Blackwell, Tom. "Canada Needs "Lethal Power" Ignatieff Says." *National Post:* 7/11/2002.

Boland, Vincent. "Eastern Premise." *Financial Times:* 3/12/2004.

Boffetti, Jason. "How Richard Rorty Found Religion." *First Things*: vol. 143, May 2004.

Bouteldja, Naima. "The Reality of l'affaire du foulard." *Guardian:* 25/2/2005.

"Broader Middle East and North Africa Initiative: Imperilled at Birth." *International Crisis Group Report*: 7 June 2004.

Bush, Robin. "Redefining "Political Islam" in Indonesia: Nahdlatu l Ulama and Khttah." *Studia Islamika*: vol. 7, 2000.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Tracing the Roots of Indonesian Muslim Intellectuals: A Bibliographical Survey." *Kyoto Review of Southeast Asia*: vol. 8, March 2007, <http://kyotoreviewsea.org/kamaruzzaman.htm>.

Campo, Juan Eduardo. "The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic Discourse and the Islamic Question in Egypt." *Contention*: vol. 4, no. 3, Spring 1995.

Casanova, Jose. "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam." *Social Research*: vol. 68, no. 4, Winter 2001.

Champion, Marc and Ayla AlBayrak. "Erdoğan Gets Warm Welcome in Cairo." *Wall Street Journal:* 13/9/2011.

_______. and Matt Bradley. "Islamists Criticize Turkish Premier's "Secularist" Remarks." *Wall Street Journal*: 15/9/2011.

Cole, Juan. "Bush's Napoleonic Folly." *The Nation*: 10 September 2007.

_______. "Shiite Religious Parties Fill Vacuum in Southern Iraq." *Middle East Report Online*: 22 April 2003.

Crooke, Alastair. "Our Second Biggest Mistake in the Middle East." *London Review of Books:* 5 July 2007.

Cunningham, Frank. "The Conflicting Truths of Religion and Democracy." *Social Philosophy Today*: vol. 21, July 2005.

Dagi, Ihsan. "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey." *Critique*: vol. 13, no. 2, Summer 2004.

Dallmayr, Fred. "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory." *Perspectives on Politics*: vol. 2, no. 2, June 2004.

Deane, Claudia and Darryl Fears. "Negative Perception of Islam Increasing." *Washington Post:* 9/3/2006.

Easterbrook, Gregg. "Death and Dogma: Behind the Moslem Fury at "Satanic Verses" - The West's Enduring Ignorance of Islam." *Washington Post*: 19/2/1989.

"Egypt's Islamists Warn Erdoğan: Don't Seek Middle East Domination." *Haaretz:* 14/9/2011.

Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities." *Daedalus*: vol. 129, no. 1, Winter 2000.

Erbakan, Necmettin. "Turkey: Q & A with Necmettin Erbakan." by Manal Lutfi, *Asharq Al-Awsat* [English ed.]: 16/11/2007.

Esposito, John. "Tunisia after its First Free Elections." *Washington Post* (guest blog), 24/10/2011.

Fathi, Nazila. "Ayatollah Tugs at Ties Constricting Iran's Women." *New York Times:* 29/7/2001.

________. "Iranian Leader Bars Press Bill of Reform Bloc." *New York Times:* 7/8/2000.

Fish, M. Steven. "Islam and Authoritarianism." *World Politics*: vol. 55, no. 1, October 2002.

Flores, Alexander. "Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate." *Middle East Report*: vol. 23, July-August 1993.

Fox, Jonathan. "Do Democracies Have Separation of Religion and State?." *Canadian Journal of Political Science*: vol. 40, no. 1, March 2007.

________. "World Separation of Religion and State into the Twenty-first Century." *Comparative Political Studies:* vol. 39, no. 5, June 2006.

________. and Shmuel Sandler. "Separation of Religion and State in the Twenty-first Century: Comparing the Middle East and Western Democracies." *Comparative Politics*: vol. 37, no. 3, April 2005.

Fradkin, Hillel. "Does Democracy Need Religion?." *Journal of Democracy*: vol. 11, no. 1, January 2000.

Friedman, Thomas. "The Saudi Challenge." *New York Times*: 20/2/2002.

"From the Red Menace to the Green Peril: The Enduring Legacy of the Cold War and its Links to Political Islam." *Middle East Affairs Journal*: vol. 3, nos. 3-4, Summer-Fall 1997.

Fukuyama, Francis. "History Is Still Going Our Way." *Wall Street Journal: 5/10/2001.*

_______. "Their Target: The Modern World." *Newsweek*: 17 December 2001.

_______. and Nadav Samin. "Can Any Good Come of Radical Islam?." *Commentary*: vol. 114, September 2002.

Ganji, Akbar. "30 Million People and Six Individuals," *Sobh-e Emrooz* (Tehran): 27/5/1999.

Gillespie, Piers. "Current Issues in Indonesian Islam: Analyzing the 2005 Council on Indonesian Ulama Fatwa No.7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism." *Journal of Islamic Studies*: vol. 18, no. 8, May 2007.

Goodstein, Laurie. "As Attacks' Impact Recedes, a Return to Religion as Usual." *New York Times:* 21/11/2001.

Gülen, Fethullah. "A Comparative Approach to Islam and Democracy." *SAIS Review*: vol. 21, no. 2, Summer-Fall 2001.

Gunn, T. Jeremy. "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France." *Journal of Church and State*: vol. 46, no. 1, Winter 2004.

Hacaoglu, Selcan. "Turkey's President Says Islamist Threat to Secular Establishment at Highest Level." *Independent*: 4/4/2007.

Hamid, Wan Hamidi. "I Am Not a Secularist, Says Abbas." *New Strait Times:* 23/10/2007.

Hamzawy, Amr. "Egypt: Regression in the Muslim Brotherhood's Party Platform?." *Arab Reform Bulletin*: vol. 5, October 2007.

Hashemi, Nader A. "Inching towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World." *Third World Quarterly*: vol. 24, no. 3, June 2003.

_______. "Misreading America's Past in the Middle East." *Chicago Tribune:* 18/2/2007.

_______. "Political Islam versus Secularism." *Literary Review of Canada:* vol. 16, no. 7, September 2008.

_______. "The Relevance of John Locke to Social Change in the Muslim World: A Comparison with Iran." *Journal of Church and State*: vol. 46, no. 1, Winter 2004.

Hefner, Robert W. "Making Democracy Work Islamically." *Inside Indonesia*: vol. 90, October-December 2007.

Heper, Mertin and Şule Toktaş. "Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdog$an." *Muslim World*: vol. 93, no. 2, April 2003.

Hitchens, Christopher. "9/11, Islamic Fascism and The Secular Intellectual: An Evening with Christopher Hitchens." *Salmagundi:* nos. 133-134, Winter-Spring 2002.

Howard, Tal. "Charisma and History: The Case of Münster, Westphalia, 1534-1535." *Essays in History*: vol. 35, 1993.

Huntington, Samuel P. "Will Countries Become More Democratic?." *Political Science Quarterly*: vol. 99, no. 2, Summer 1984.

Ignatieff, Michael. "The Attack on Human Rights." *Foreign Affairs*: vol. 80, no. 6, November-December 2001.

Inglehart, Ronald and Wayne Baker. "Modernization Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values," *American Sociological Review*: vol. 65, no. 1, February 2000.

Iran (Tehran): 2/11/1999.

Jansen, Michael. "Shia Clerics Insist on the Adoption of Islamic Law." *Irish Times:* 7/2/2005.

Al-Jarrar, Abdallah and Cedric Cullingford. "The Concept of Democracy: Muslim Views." *Politics*: vol. 27, no. 1, February 2007.

Kalyvas, Stathis S. "Democracy and Religious Politics: Evidence from Belgium," *Comparative Political Studies:* vol. 31, no. 3, June 1998.

Kaplan, Robert D. "Looking the World in the Eye." *Atlantic Monthly*: vol. 288, no. 5, December 2001.

Karatnychy, Adrian. "Muslim Countries and the Democracy Gap." *Journal of Democracy*: vol. 13, no. 1, January 2002.

Keddie, Nikki. "The New Religious Politics: Where, When and Why Do "Fundamentalisms" Appear?." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 40, no. 4, October 1998.

________. "Secularism and Its Discontents." *Daedalus*: vol. 132, no. 3, Summer 2003.

________. "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison." *New Left Review:* no. 226, November-December 1997.

Keyhan (Tehran): 16/8/2000.

Khordad (Tehran): 2/11/1999.

Khosrokhavar, Farhad. "The New Intellectuals of Iran." *Social Compass*: vol. 51, no. 2, June 2004.

Kuru, Ahmet T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion." *World Politics*: vol. 59, no. 4, July 2007.

Kurzman, Charles. "Bin Laden and Other Thoroughly Modem Muslims." *Contexts*: vol. 1, no. 4, Fall-Winter 2002.

Lapidus, Ira. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 6, no. 4, October 1975.

Lewis, Bernard. "How Khomeini Made It." *New York Review of Books*: 17 January 1985.

_______. "Islam and Liberal Democracy." *Atlantic Monthly*: vol. 271, no. 3, February 1993.

_______. "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview." *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, April 1996.

_______. "Islamic Revolution." *New York Review of Books:* 21 January 1988.

_______. "The Revolt of Islam." *New York Review of Books:* 30 June 1983.

_______. _______. *New Yorker:* 19 November 2001.

_______. "The Roots of Muslim Rage." *Atlantic Monthly*: vol. 266, no. 3, September 1990.

_______. "The Shi'a," *New York Review of Books*: 15 August 1985.

_______. "Time for Toppling." *Wall Street Journal*: 27/9/2002.

_______. "Why Turkey Is the Only Muslim Democracy." *Middle East Quarterly*: vol. 1, no. 1, March 1994.

Liddle, R. William and Saiful Mujani. "The Real Face of Indonesian Islam." *New York Times:* 11/10/2003.

Lijphart, Arend. "The Comparable-Cases Strategy in Comparative Research." *Comparative Political Studies*: vol. 8, no. 2, July 1975.

_______. "Comparative Politics and the Comparative Method." *American Political Science Review*: vol. 65, no. 3, September 1971.

Lipset, Seymour Martin. "The Social Requisites of Democracy Revisited." *American Sociological Review*: vol. 59, no. 1, February 1994.

Jan, Tarik. "Mawdûdi's Critique of the Secular Mind." *Muslim World*: vol. 93, nos. 3-4, July-October 2003.

Masud, Muhammad Khalid. "The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology of Contemporary Muslim Thought." *Asian Journal of Social Science*: vol. 33, no. 3, September 2005.

Matin-Asgari, Afshin. "The Intellectual Best-sellers of Post-revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-killing and Western Rationality." *Iranian Studies:* vol. 37, no. 1, March 2004.

"Maxime Rodinson on Islamic "Fundamentalism". "Interview with Gilbert Achar. *Middle East Report*: vol. 34, no. 233, Winter 2004.

McDermott, Mikaela A. and Brian Katulis. "Even the Word "Democracy" Now Repels Mideast Reformers." *Christian Science Monitor*: 20/5/2004.

McFaul, Michael. "Chinese Dreams, Persian Realities." *Journal of Democracy*: vol. 16, no. 4, October 2005.

Michael, Maggie. "Egypt's Brotherhood Party Details Platform Akin to That of Iran." *Boston Globe:* 1/10/2007.

Michel, S. J. Thomas. "Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen." *Muslim World:* vol. 95, no. 3, July 2005.

"Military Steps in Presidential Election Debate." *Zaman:* 28/4/2007.

Mujani, Saiful and R. William Liddle. "Politics, Islam and Public Opinion." *Journal of Democracy:* vol. 15, no. 1, January 2004.

Najjar, Fauzi M. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt." *Arab Studies Quarterly*: vol. 18, no. 2, Spring 1996.

Nasr, S. V. R. "Democracy and Islamic Revivalism." *Political Science Quarterly:* vol. 110, no. 2, Summer 1995.

________. "Lessons from the Muslim World." *Daedalus*: vol. 132, Summer 2003.

________. "Religion and Global Affairs: Secular States and Religious Oppositions." *SAIS Review*: vol. 18, no. 2, Summer-Fall 1998.

________. "The Rise of "Muslim Democracy"." *Journal of Democracy*: vol. 16, no. 2, April 2005.

________. "Secularism: Lessons from the Muslim World." *Daedalus*: vol. 132, Summer 2003.

"NATO Chief Warns of Islamic Extremists." *Globe and Mail*: 3 February 1995.

Özdalga, Elizabeth."Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impass or Opportunity for Further Revival?." *Critique*: vol. 12, no. 1, Spring 2003.

Pannenberg, Wolfhart. "How to Think about Secularism." *First Things:* vol. 64, June-July 1996.

Patel, David. "Religious Authority and Politics in Post-Saddam Iraq." *Arab Reform Bulletin*: vol. 2, May 2004.

Perlez, Jane. "Nurcholish Madjid, 66, Advocate of Moderate Islam, Dies." *New York Times*: 1/9/2005.

Peter, Tom. "At a Massive Rally, Hizb ut-Tahrir Calls for a Global Muslim State." *Christian Science Monitor*: 14/8/2007.

Philpott, Daniel. "The Catholic Wave." *Journal of Democracy*: vol. 15, no. 2, April 2004.

Rais, Amien. "An Interview with Amien Rais," by Alfred Stepan and Mirjam Künkler. *Journal of International Affairs:* vol. 61, no. 1, Fall-Winter 2007.

Reichley, James. "Democracy and Religion." *PS*: vol. 19, no. 4, Autumn 1986.

Religious Pluralism, Politics and the State: vol. 6, no. 1 (special issue: "Ethical Theory and Moral Practice"), March 2003.

Robertson, Roland and JoAnn Chirico. "Humanity, Globalization, and World-wide Religion Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis*: vol. 46, 1985.

Rorty, Richard. "The Moral Purposes of the University: An Exchange." *Hedgehog Review*: vol. 2, Fall 2000.

_______. "Religion in the Public Square: A Reconsideration." *Journal of Religious Ethics*: vol. 31, no. 1, March 2003.

_______. "Religion as a Conversation Stopper." *Common Knowledge:* vol. 3, no. 1, Spring 1994.

Ross, Dennis. "Can Fatah Compete with Hamas?." *New Republic:* 16 July 2007.

Rouleau, Eric. "Un Enjeu Pour le monde musalman: En Iran, islam contre islam." *Le Monde diplomatique:* June 1999.

Rustow, Dankwart A. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

Saanei, Yousef. "The Women's Mufti: Interview with Grand Ayatollah Yousef Saanei," by Manal Lutfi, *Asharq Al-Awsat* (English ed.): 6/4/2007.

Samii, William. "Dissent and Iranian Elections: Reasons and Implications." *Middle East Journal:* vol. 58, no. 3, Summer 2004.

Sartori, Giovanni "How Far Can Free Government Travel?." *Journal of Democracy*: vol. 6, no. 3, July 1995.

_______. "Rethinking Democracy: Bad Polity and Bad Politics." *International Social Science Journal*: vol. 43, August 1991.

Sen, Amartya. "Democracy as a Universal Value." *Journal of Democracy*: vol. 10, no. 3, July 1999.

_______. "East and West: The Reach of Reason." *New York Review of Books:* 20 July 2000.

_______. "Human Rights and Asian Values." *New Republic:* 21 July 1997.

_______. "Why Democratization Is Not the Same as Westernization." *New Republic*: 6 October 2003.

Shepard, William E. "Islam and Ideology: Towards a Typology." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 19, no. 3, August 1987.

"Sick Man of the World." *Times* [London]: 11/5/1989.

Siegman, Henry. "Those Who Do Not Want Hamas Will Get al Qaida." *Al Hayat*: 24/6/2007.

Stepan, Alfred. "Religion, Democracy and the "Twin Tolerations". "*Journal of Democracy*: vol. 11, no. 4, October 2000.

Strauss, Roger. "The Relations of Religion to Democracy." *Public Opinion Quarterly*: vol. 2, January 1938.

Tarkow, I. Naamani. "The Significance of the Act of Settlement in the Evolution of English Democracy." *Political Science Quarterly*: vol. 58, no. 4, December 1943.

Tavernise, Sabrina. "Turkish Military Issues Threat as Voting Is Derailed." *New York Times:* 28/4/2007.

Telhami, Shibley. "A Growing Muslim Identity." *Los Angeles Times:* 1/7/2004.

Tibi, Bassam. "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (al-nizam al-islami), Shura Democracy and the Implementation of the Sharias opposed to Secularism ('ilmaniyya), Part One." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 3, no. 2, December 1992.

_______. "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (al-nizam al-islami), Shura Democracy and the Implementation of the Sharias opposed to Secularism ('ilmaniyya), Part Two." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 4, no. 1, June 1993.

Utvik, Bjorn Olav. "Religious Revivalism in Nineteenth-Century Norway and in Twentieth-Century Egypt: A Critique of Fundamentalism Studies." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 17, no. 2, 2006.

Venkataraman, Arun. "Islam and Democracy: A Tocquevillian Approach." *Critique:* Spring 2007.

Wahid, Abdurrahman. "Indonesia's Mild Secularism." *SAIS Review*: vol. 21, no. 2, Summer-Fall 2001.

Wald, Kenneth and Clyde Wilcox. "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?." *American Political Science Review:* vol. 100, no. 4, November 2006.

Waldman, Peter. "A Historians Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight." *Wall Street Journal*: 3/2/2004.

Walker, Martin. "American Eagle Cheated of Its Prey." *Guardian Weekly*: 8 September 1991.

Woodberry, Robert D. and Timothy S. Shah. "Christianity and Democracy: Pioneering Protestants." *Journal of Democracy*: vol. 15, no. 2, April 2004.

Woodhouse, A. S. P. "Religion and Some Foundations of English Democracy." *Philosophical Review*: vol. 61, no. 4, October 1952.

Yavuz, M. Hakan and Michael Gunter. "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists." *Critique*: vol. 16, no. 3, Fall 2007.

Yazdani, Ipek. "No Need for Secularism in Tunisia: Ghannouchi." *Hurriyet Daily News*: 24/12/2011.

Yazdi, Ayatollah Muhammad Mesbah. "Hukumat va Mashru'iyyat." [Government and Legitimacy]. *Kitab-i Naqd*: no. 7, Summer 1998.

Zartman, I. William. "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic." *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*: vol. 524, November 1992.

Zebiri, Kate. "Muslim Anti-secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 9, no. 1, 1998.

Zogby, John. "American Attitudes towards Islam: A Nationwide Poll." *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 10, Fall 1993.

Zubaida, Sami. "Is There a Muslim Society?: Ernest Gellner's Sociology of Islam." *Economy and Society:* vol. 24, no. 2, May 1995.

________. "Islam and Secularization." *Asian Journal of Social Science*: vol. 33, no. 3, September 2005.

________. "Trajectories of Political Islam." *Index on Censorship*: vol. 25, no. 4, July-August 1996.

Theses

Bamualim, Chaider. "Transforming the Ideal Transcendental into the Historical Humanistic: Nurcholish Madjid's Islamic Thinking in Indonesia (1970-1995)." (Master's Thesis, Faculty of Letters and Theology, University of Leiden, 1998).

Cressy, David. "Education and Literacy in London and East Anglia, 1580-1700." (Ph.D. Dissertation, Cambridge University, 1973).

Fathimah, Siti. "Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Madjid." (Master's Thesis, McGill University, 1999).

Mavani, Hamid. "The Basis of Leadership: Khumayni's Claims and the Classic Tradition." (Master's Thesis, Institute for Islamic Studies, McGill University, 1992).

Conferences

Civil Islam, Democracy and the Muslim World: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 28-30 October 1996. Edited by Elisabeth Özdalga and Sune Persson. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1997.

The Conference "Comparing Separations: State and Religion in France and the United States", Harvard University, Center for European Studies, 9-10 December 2005.

Reports

Crabtree, Steve. "Turks at Odds Over Islamic Law." Gallup, 10 December 2007, <http://www.gallup.com/poll/103129/Turks-Odds-Over-Islamic-Law.aspx>.

"Egypt's Muslim Brotherhood Criticizes Erdoğan's Call for a Secular State." Al Arabiya News, 14 September 2011, <https://www.alarabiya.net/articles/2011/09/14/166814.html>.

Ernest Gellner, "Religion and the Profane." *Eurozine* (28 August 2000), <http://www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html>.

"A Conversation on the Theme "An Islamic Reformation" between Bernard Lewis and Khaled Abou El Fadl." organized by the Global Policy Exchange, 18 October 2002, <http://www.gpexchange.org/pages/details.html>.

Ghobarah, Hazem. "Gateways to Modernity: Puritanism and Islamism?." (December 1995), rev.1997, <http://www.la.utexas.edu/chenry/civil/archives97/csdefs/0007.html>.

"Headscarf Ban Sparks New Protests." BBC News, 17 January 2004, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3405453.stm>.

"Interview Grand Ayatollah Yusef Saanei." Frontline, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/tehran/interviews/saanei.html>.

Kermani, Navid. "Religious Reformist Thinkers in Iran: Intellectually Victorious, but Politically Defeated," Qantara (1 February 2005), <https://en.qantara.de/content/religious-reformist-thinkers-in-iran-intellectually-victorious-but-politically-defeated>.

"Lettre ouverte mena5ante de Fadlallah, fondateur et guide spirituel du Hezbollah, à Jacques Chirac." Conseil Régional du culte musulman Champagne Ardenne, 20 December 2003, <http://www.crcm-cha.org/modules.php?name=News&file=article&sid=63>.

"Post Revolution Politics in Tunisia." Interview, Euronews, 13 January 2011, <http://www.euronews.com/2012/01/13/post-revolution-politics-in-tunisia/>.

Seufert, Günter. "Kemalists versus Liberal Intellectuals in Turkey: Promoting the Kemalist Personality Cult and Keeping Rank." Qantara.de (25 May 2007), <http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-476/_nr-791/i.html?PHPSESSID=baald508ffe2oefobfbo4a5550739e48>.

"The USA Has Given Democracy a Bad Name." <http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_C-476/_nr-189/_P-I/i.html>.

U.N. General Assembly, *Report of the International Independent Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic* (A/HRC/S-17/2/Add.1) (23 November 2011).